This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Chrétien · Études sur le Mouvement Néo-Thomiste

1900

795
270

Digitized by Google

C 795. 270

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

BOUGHT FROM THE
AMEY RICHMOND SHELDON
FUND

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES

SUR LE

MOUVEMENT NÉO-THOMISTE

PAR

A. CHRÉTIEN,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE.

BERNE

IMPRIMERIE STÆMPFLI & CIE.

—

1900.

Digitized by Google

C795.270

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
JUN 5 1941

Sheldon fund

Digitized by Google

A LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

DE L'UNIVERSITÉ DE BERNE

HOMMAGE

DE

RESPECTUEUSE ET VIVE GRATITUDE.

Dr **A. CHRÉTIEN.**

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES

SUR LE

MOUVEMENT NÉO-THOMISTE.

I. — Léon XIII et Thomas d'Aquin.

L'Eglise romaine a toujours empêché ou retardé, autant qu'il lui a été possible, l'avènement et le règné de la science et surtout sa vulgarisation dans les classes populaires; mais aujourd'hui que la poussée est plus forte qu'elle, elle change de tactique et affecte de prendre les devants du mouvement scientifique. Dès le début de son pontificat, l'habile Léon XIII, comprenant bien que le temps était passé où l'on pouvait à Rome non seulement anathématiser, mais enfermer et brûler les savants, se mit à saluer et à exalter la science, essayant ainsi de prouver au monde que l'Eglise romaine en est la grande protectrice. « L'Eglise, écrit-il dans un bref au cardinal Goossens, à la date du 8 novembre 1889, est faussement accusée aujourd'hui de repousser les lumières de la science et de propager les ténèbres de l'ignorance. Il est nécessaire par conséquent que les catholiques se fassent gloire de ne point répudier les splendeurs du savoir véritable, mais de les rechercher. » Et, puisqu'il fallait absolument faire de nécessité vertu, Léon XIII résolut de détourner au profit de son Eglise le courant scientifique, qu'on ne pouvait plus guère remonter. Ce fut sous une forme médiévale, sous la forme scolastique, et sous le patronage du plus grand scolastique canonisé, St. Thomas d'Aquin, que l'on déploya le nouveau drapeau. Cette façon de faire devait avoir, dans la pensée pontificale, le précieux avantage de ramener le monde, qui est aujourd'hui, c'est entendu, dans les ténèbres et la corruption, de le ramener à l'idéal religieux

Digitized by Google

et surtout social, rêvé par l'Eglise romaine, presque atteint par elle au moyen âge et savamment enfermé dans la philosophie et la théologie de cette époque. « Les ennemis de la vérité, continue Léon XIII dans la même lettre au cardinal de Malines déjà citée, ont coutume de se réclamer à tort du progrès intellectuel pour combattre les enseignements de la foi et répandre les théories subversives dont *l'obscurcissement des intelligences et l'abaissement des mœurs sont la triste conséquence.* Tout le monde l'entend: c'est avant tout la jeunesse qui est en butte à ces sophismes et à ces embûches; c'est la jeunesse dont le sort est en jeu. *Il faut donc employer tous les moyens pour inculquer à l'esprit des jeunes gens les principes d'une saine philosophie et d'une science solide, en vue d'éviter qu'ils ne soient entraînés par la contagion de l'erreur de toute part répandue.* » Après les écoles des Frères et les collèges des Jésuites, il fallait donc créer des universités catholiques (romaines) où Saint Thomas pût régner en maître. Sur le modèle de la vieille université de Louvain, on en fonda de nouvelles à Lille, à Paris, à Angers, à Toulouse, à Lyon, à Fribourg (Suisse), et jusqu'à Washington. Et pour qu'on ne se méprît pas sur ses intentions, Léon XIII lança dès le 4 août 1879 sa fameuse encyclique *Æterni Patris,* dans laquelle il exhorte les catholiques (romains) à remettre en vigueur et à propager le plus possible la doctrine de Saint Thomas: « *Vos omnes quam enixe hortamur ut sancti Thomæ sapientiam restituatis et quam latissime propagetis.* » Quelques mois plus tard, il demande aux évêques de Belgique de créer à l'université de Louvain une chaire spéciale destinée aux enseignements de St. Thomas d'Aquin: « *Tibi auctores sumus,* écrit-il au cardinal Dechamps, archevêque de Malines, en date du 25 décembre 1880, *ut nostra cum cæteris episcopis Belgicis consilia communices, rogataque singulorum sententia, perficias ut in Universitate studiorum Lovaniensi schola singularis, data opera, instituatur Thomæ Aquinati auditoribus interpretando.* » Cette chaire, confiée à Mgr Mercier, fut inaugurée au mois d'octobre 1882. Quelques années plus tard, Léon XIII, poursuivant son idée, fut amené à donner un développement plus considérable aux études philosophiques à l'Université de Louvain. Il lui parut « utile et souverainement avantageux d'établir un certain nombre de chaires nouvelles, de façon que, de ces enseignements divers

Digitized by Google

sagement reliés entre eux et rattachés avec ordre, il résultât un institut de philosophie thomiste doué d'une existence propre: *Utile esse atque expedire magnopere videtur, ejus disciplinæ augeri magisteria, ex quibus scilicet inter se ratione nexis atque ordine colligatis institutum doctrinæ thomisticæ tradendæ seorsim existat.* » L'année suivante, il fit même parvenir au cardinal de Malines un don de cent cinquante mille francs pour le nouvel institut. Cet institut fut rapidement fondé. L'enseignement qu'y reçoivent de nombreux étudiants *de toutes les facultés* comprend trois années, pendant lesquelles on enseigne, outre l'histoire de la philosophie et ce qui dans les sciences est le complément ordinaire et presque nécessaire des études philosophiques, comme la biologie générale, la physiologie, etc., *la philosophie de St. Thomas dans toutes ses parties.* Les grades de l'institut de philosophie sont: ceux de Bachelier, de Licencié, et de Docteur, plus le grade supérieur d'Agrégé à l'Ecole St. Thomas d'Aquin. Le 7 mars 1894, Léon XIII donna à l'institut sa constitution définitive: « Nous décidons, écrit-il dans un bref adressé au cardinal de Malines, que l'institut supérieur de philosophie thomiste ne sera pas considéré comme une sorte d'annexe de l'Université, mais au contraire comme une de ses parties intégrantes, qu'on lui reconnaîtra au sein de l'Université la place que lui assignent et son origine pontificale et l'importance même de l'objet de son enseignement. C'est pourquoi son Président sera membre du Conseil rectoral et investi des mêmes droits que les Doyens des Facultés; quant à ses professeurs, ils seront incorporés dans l'une des Facultés déjà existantes à l'Université, ils jouiront des mêmes droits et privilèges que leurs collègues. »

Si nous avons insisté sur la création et l'organisation de cet institut, c'est qu'il révèle parfaitement la pensée de Léon XIII et l'importance capitale que le pape attache à l'enseignement des doctrines thomistes. C'est aussi qu'il est le type d'instituts similaires qui surgiront un jour, selon les circonstances, sur les divers points de l'ancien et du nouveau continent. Il fallait d'abord en faire l'essai dans une ancienne université catholique comme celle de Louvain, et dans un pays entièrement inféodé à Rome comme la Belgique. Plus tard, quand les universités libres de France auront jeté, elles aussi, de profondes racines dans le pays, quand le gouvernement sera à la dévo-

Digitized by Google

tion du pape, on arborera au grand jour le drapeau thomiste. N'est-ce pas déjà ce que nous avons pu voir récemment dans le canton ultramontain de Fribourg, où la nouvelle Université est si ostensiblement entre les mains des Dominicains que plusieurs professeurs, qui n'étaient point assez thomistes dans leur enseignement, ont dû démissionner et faire place à de plus purs, c'est-à-dire à de plus scolastiques éléments? Nous y reviendrons plus loin. Il n'est pas jusqu'à l'Université même de Washington dont le recteur, Mgr Keane, n'ait dû venir habiter Rome (promoveatur ut amoveatur), parce qu'il était suspect d'américanisme, doctrine, paraît-il, qui n'était point connue et n'eût point été approuvée par St. Thomas.

Et cet enseignement a déjà produit ses fruits. « *Il devait,* avait écrit Léon XIII, *faire acquérir à ceux qui seront appelés aux honneurs, aux charges publiques, à la direction des cités, une conviction philosophique chrétienne profondément gravée dans leur âme.* » Le premier résultat de cet enseignement savamment organisé en Belgique depuis près de vingt ans, a été le triomphe des ultramontains et l'écrasement complet des libéraux depuis 1884. Ces derniers ont cru remonter au pouvoir par le suffrage universel, qui a profité encore à leurs adversaires: il n'y a plus aujourd'hui en Belgique que des catholiques ou des socialistes. Le thomisme a porté ses fruits. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire la brochure de M. E. Crahay: « *La politique de St-Thomas d'Aquin* » (Louvain, 1896). Il est à craindre, et déjà nous en voyons des symptômes en France, que les mêmes principes ne produisent ailleurs les mêmes conséquences.

Et pour qu'on ne nous soupçonne pas de découvrir dans le néo-thomisme de Léon XIII un péril imaginaire, voyons d'abord l'extension qui lui a été donnée dans notre vieille Europe sous son pontificat.

Nous avons déjà longuement narré la fondation de l'institut Louvaniste. En 1894, une Revue thomiste était également créée à Louvain, sous le titre de *Revue néo-scolastique.* L'épigraphe « *Nova et Vetera* » en dit assez le but. « Elle devait étudier les sciences physiques, biologiques, politiques et sociales, et rapprocher leurs synthèses des doctrines traditionnelles de l'Ecole. » Nous n'avons pas à dire ici si elle a rempli son programme. En tout cas, elle a fait, depuis cinq ans, pas

Digitized by Google

mal de polémique anti-positiviste et anti-matérialiste, et nous sommes avec elle dans son affirmation principale, que la métaphysique de l'univers doit en compléter la physique. Elle a fait de la métaphysique par la plume de Mgr Mercier, son directeur, particulièrement dans ses études sur le beau dans la nature et dans l'art. Elle a fait de la science proprement dite avec M. *Verriest,* étudiant les bases physiologiques de la parole rythmée. Elle a fait de l'histoire avec M. *de Wulf,* qui y a donné son *Henri de Gand;* de la philosophie avec M. *Forget,* qui a exposé dans ses pages l'influence de la philosophie arabe sur la scolastique. M. *Domet de Vorges* y a défini aussi le concept de Dieu d'après Aristote. Gardienne du pur thomisme, la Revue néo-scolastique a jugé sévèrement le *de Concursu divino* de l'abbé *Urbain* et *l'Argument de St. Anselme* du *P. Ragey.* Elle fait aussi incidemment de la théologie. Parlant du Congrès américain des religions, elle dit « qu'il a montré trop d'indulgence pour des doctrines même contradictoires. Ce ne sera pas, ajoute-t-elle, le syncrétisme de toutes les religions qui fondera le culte de l'avenir, ce sera le retour sincère et complet au catholicisme. » Avec des distinctions, nous souscririons, nous anciens-catholiques, à cette dernière parole.

Voilà pour la *Belgique.*

En Hollande, le Dominicain *de Groot* a été chargé d'enseigner le thomisme à l'Université protestante d'Amsterdam. Il a prononcé son discours inaugural, un panégyrique de St. Thomas, le 1er octobre 1894, en présence de professeurs et de députés; l'archevêque romain d'Utrecht et l'évêque romain de Haarlem siégeaient à côté des représentants de l'autorité civile et du Sénat académique.

En Italie, le succès du thomisme est moindre, le clergé étant exclu de l'enseignement public. Toutefois des académies thomistes ont été fondées à Bologne et à Rome, en même temps que deux Revues qui propagent l'esprit scolastique: *La Scienza italiana* et l'*Accademia Romana di S. Tommaso.* Le *Divus Thomas,* créé après l'apparition de l'encyclique *Æterni Patris,* explique le texte du docteur Angélique, examine les principes, résout les difficultés historiques et réfute en fidèle thomiste « *les erreurs modernes.* » La *Civiltà Cattolica* elle-même, sous l'influence directe de Léon XIII, a beaucoup contribué à la restauration du thomisme. « Seul le thomisme, écrit-elle,

Digitized by Google

préservera les jeunes gens des erreurs du socialisme et des philosophies qui invoquent uniquement les théories scientifiques. Si le darwinisme, ajoute-t-elle, était arrivé avec tout son apparat expérimental au temps de la scolastique, il n'aurait pas exercé plus d'influence que le panthéisme d'un David de Dinant, mais il est venu dans un temps où les esprits assaillis de toutes parts et à tout instant par les doctrines fausses, ne reculent devant aucune absurdité. »

En Hongrie, une société de St. Thomas s'est fondée à Buda-Pesth, qui a pour organe la Revue thomiste *Bolescleti Folydirat.*

En Allemagne, presque toutes les Revues catholiques romaines sont thomistes; nous ne ferons que les citer: le *Katholik,* qui date de 1820 — *Natur und Offenbarung* — *Stimmen aus Maria-Laach* — *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* se rattachant à la tradition dominicaine, la *Zeitschrift für katholische Theologie,* semblant incliner davantage vers la tradition jésuitique, en ce sens qu'elle aime souvent à montrer comment Sanchez a fait la lumière complète sur les solutions présentées par St. Thomas. Le *Philosophisches Jahrbuch* est resté la plus éclectique dans sa rédaction et la mieux informée des Revues thomistes d'Allemagne.

En France, le nombre de ceux qui travaillent à propager le thomisme pour mieux propager le romanisme, augmente même parmi les laïques. Comme nous l'avons déjà dit, l'enseignement supérieur libre institué et dirigé par les évêques, a des chaires où l'on professe le thomisme à Paris, à Lille, à Angers, à Lyon et à Toulouse. L'Institut catholique de Paris a son bulletin spécial; il donne aux fêtes de St. Thomas le caractère des réunions scolastiques des universités du moyen-âge. Le « Circulus » de 1895 portait sur « l'Union hypostatique. » Après les discussions conduites en latin et sous forme syllogistique, le P. Gardet a exhorté les assistants à « allier la théologie et la philosophie thomiste avec la science moderne ».

Les *Annales de Philosophie chrétienne,* sans être absolument inféodées au thomisme, semblent par l'analyse des ouvrages dont elles ont publié des extraits, en suivre les tendances. C'est dans ses colonnes que M. Domet de Vorges a exposé sa *Perception* et sa *Psychologie thomiste.* Il adhère aujourd'hui au thomisme, écrit-il, mais il a lu et relu les spiri-

Digitized by Google

tualistes cartésiens. D'abord étonné par le thomisme, il a cru y voir des antinomies..... Mais après plusieurs années de réflexions et de méditations, il a résolu toutes les difficultés; le thomisme lui est apparu comme le véritable éclectisme, plus voisin que le spiritualisme cartésien de la physiologie contemporaine, qui concilie le positivisme et le spiritualisme. Aussi s'est-il proposé de convertir au thomisme ceux dont il a éprouvé les inquiétudes et les doutes, et d'établir que la métaphysique de St. Thomas peut s'approprier toutes les découvertes modernes. Mais comme la terminologie en semble peut-être démodée, M. Domet de Vorges use des termes français, et au-dessus des citations thomistes bien choisies, il met un texte qui les interprète avec une langue toute moderne et pleine d'élégance.

Les thèses de doctorat de la *Faculté de Lille* témoignent qu'on y suit l'impulsion donnée par Léon XIII. L'abbé *Chollet,* dans sa *Theologica lucis Theoria,* expose la théorie de St. Thomas sur la connaissance sensible, rationnelle et surnaturelle chez l'homme, et sur la connaissance en général chez les anges et en Dieu. L'*abbé Quillet,* dans *Les origines de la puissance civile,* établit, après Léon XIII et après St. Thomas, que la formule *Omnis potestas a Deo* s'applique au pouvoir et non à la personne du prince.

C'est pour la Faculté libre de théologie *de Lyon* que M. *Mielle,* professeur au séminaire de Langres, a composé en latin une dissertation métaphysique de plus de 400 pages (De substantiæ corporalis vi et ratione secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam). Son livre offre une exposition pure et simple de la doctrine thomiste.

C'est à ses maîtres de l'institut catholique de Toulouse que le R. P. Peillaube, secrétaire de la société de St. Thomas d'Aquin, a dédié sa *théorie des Concepts,* qui est tout simplement la théorie thomiste.

En un mot, le néo-thomisme est si vivant en France qu'il y compte déjà des adversaires laïques et même ecclésiastiques. Parmi les premiers, nous citerons M. Alaux, qui, en défendant l'éclectisme, a attaqué fortement le thomisme, laissant même entendre que ce dernier système conduit facilement au matérialisme. Dans le monde ecclésiastique, l'abbé Urbain, dans sa thèse latine, a pris parti devant la Faculté de Paris contre

Digitized by Google

St. Thomas, en faveur de Durand de Saint Pourçain, le docteur *très résolu,* qui a été, quoique dominicain, l'adversaire très résolu du thomisme. « Trois solutions, dit l'abbé Urbain, ont été proposées à la question de savoir en quelle mesure Dieu vient en aide aux créatures dans leur action. Selon St. Thomas, il faut, pour qu'elles agissent, qu'auparavant Dieu les mette en mouvement *(Præmotio physica)* ou les y excite *(influxus prævius).* Pour les *Scotistes* et les *Molinistes,* il y a *concours simultané:* Dieu ne peut créer un être qui sans son assistance produise quoi que ce soit. Mais dès qu'une cause finie commence à agir, la puissance divine est présente et tend à produire le même effet: l'acte est accompli par la cause première et la cause seconde agissant chacune de son côté, comme la traction d'un navire est l'œuvre commune des deux hommes qui en tirent le câble. Durand de St. Pourçain n'admet pas le concours immédiat des deux écoles adverses. Dieu est cause *médiate* en tant qu'il a donné l'être; il ne donne pas d'assistance spéciale pour agir. Or la prémotion physique et le concours simultané, selon l'abbé Urbain, ou sont inutiles ou conduisent au panthéisme, suppriment le libre arbitre et font Dieu auteur du péché. C'est pourquoi il rejette le concours immédiat comme chose vaine et mensongère (inter vana atque commentitia), il admet la théorie de Durand confirmée par Leibniz et Biran, puisée chez les anciens docteurs et reproduite même quelquefois au moyen âge.

Le néo-thomisme inauguré par Léon XIII a déjà influé en France, même sur la presse libérale. Qui ne se souvient des polémiques engagées il y a quelques années, pour prouver que la science impuissante devait céder la place au romanisme? N'est-ce pas le néo-thomisme qui a inspiré, à leur insu peut-être, des esprits comme Brunetière, Francis de Pressensé, François Coppée et tant d'autres, dans certains articles, qui ont fait faire plus ou moins banqueroute à la science, au grand profit de l'Eglise romaine et à la grande joie de son suprême Pontife?

En Suisse enfin, ou pour parler plus exactement, dans certains cantons de la Suisse, le thomisme règne en maître. Il a fait de Fribourg et de la nouvelle Université, ouverte le 4 novembre 1889, son centre d'influence. Ce sont en effet les dominicains qui possèdent à Fribourg la Faculté de théologie. Toutes les chaires, dont le nombre est laissé à leur apprécia-

Digitized by Google

tion, y sont dans la règle occupées par des membres de l'Ordre, qui sont désignés, non par le gouvernement, mais par le général des dominicains, qui les envoie à Fribourg ou les en rappelle selon son bon plaisir. Cet état de choses devait presque forcément bouleverser et a bouleversé en effet, dès ses débuts, la jeune Université. Huit professeurs allemands ont dû, il y a moins de deux ans, le 9 décembre 1897, donner leur démission collective, pour protester contre l'esprit qui règne à Fribourg, esprit incompatible, ont-ils écrit, avec la liberté scientifique, qui est l'âme de l'enseignement universitaire en Allemagne. Ces huit professeurs, MM. *Effmann, Gottlob, Hardy, Jostes, Lœrkens, von Savigny, Streitberg* et *Sturm* viennent de publier à Munich un opuscule intitulé: *Denkschrift der aus dem Verband der Universität Freiburg in der Schweiz ausscheidenden reichsdeutschen Professoren,* dans lequel ils exposent les motifs d'ordre supérieur qui les ont poussés à donner leur démission. Nous en extrayons ce qui suit: « La Faculté de théologie, autrement dit l'Ordre des dominicains, prétendait exercer sur toute l'Université une sorte de protectorat moral... Dans une assemblée générale des professeurs, telle mesure était proposée et ralliait la majorité des suffrages: alors un représentant de la Faculté de théologie intervenait, déclarant que la mesure en question était contraire « aux droits reconnus à cette Faculté », sans du reste que personne parvînt jamais à savoir quels étaient ces droits et ces privilèges. »

En 1893, un conflit avait éclaté entre M. Wolf, professeur de philosophie, et les représentants des sciences philosophiques à la Faculté de théologie, ces derniers reprochant à M. Wolf *de ne pas être partisan du thomisme.* On commença par jeter le discrédit sur son enseignement, de manière à en détourner les étudiants de l'Université, en particulier ceux de la Faculté de théologie. M. Wolf finit par donner sa démission, en recommandant à la Faculté de ne pas lui donner de successeur, parce que, selon lui, il n'y avait pas de place à Fribourg pour une autre doctrine que la doctrine thomiste. Effectivement deux dominicains furent nommés à sa place. Un membre de la Faculté de théologie alla même jusqu'à dire que quiconque n'était pas avec les dominicains, n'avait qu'à quitter l'Université.

Avec une désinvolture pareille, il n'est guère besoin de dire longuement ce qu'est *la Revue thomiste,* œuvre des domi-

Digitized by Google

nicains de Fribourg: «*plane congruit cum consiliis nostris*», dit Léon XIII, parlant de ce périodique. Pour les dominicains qui la rédigent, le *vrai* thomiste est celui qui a étudié l'œuvre entière de St. Thomas et qui, ami ardent et sage du progrès, sait parler à son temps en s'inspirant de la méthode thomiste.

Cette *Revue* donne des articles apologétiques comme ceux qu'elle consacre à l'histoire des doctrines scolastiques, ceux où elle montre l'accord des enseignements donnés par les papes avec les doctrines thomistes, ceux qui portent sur les ouvrages favorables à St. Thomas. Dans les articles polémiques, la Revue s'attaque aux adversaires du catholicisme et à tous ceux qui ne sont pas de *vrais* thomistes. Elle maltraite fort *le Mémoire sur le composé humain* de M. Alaux. Elle raille M. Ravaisson, «l'un des derniers survivants d'un âge où la scolastique était méconnue parce qu'elle était ignorée», et elle affirme que «c'est fini et bien fini du moi et de l'idéologie cartésienne». Elle n'est pas indulgente pour ceux qui ne servent pas à sa façon la cause dont elle poursuit le triomphe, ni pour l'abbé Klein, ni pour le P. Ragey, ni pour l'abbé Ackermann, à qui elle reproche de ne consulter St. Thomas que par fragments et à l'aide d'une table; ni pour le P. Pesch, à qui elle dit que la science moyenne est indigne de Dieu; ni enfin pour le fameux abbé député Gayraud, à qui elle reproche de défendre aujourd'hui le molinisme, alors qu'il l'attaquait quand il était dominicain et professeur à Toulouse. La Revue thomiste s'occupe aussi des questions de notre temps et de littérature: elle admire presque Musset et Victor Hugo; elle se moque de la Science (avec un S) représentée par Zola, A. France et Sylvestre qu'elle conspue. Elle s'occupe de peinture, d'hypnotisme, d'archéologie, de géologie, de socialisme même, tout cela devant être calqué, bien entendu, sur St. Thomas. C'est ainsi qu'abordant la question sociale, elle rapproche les théories de Le Play de celles de St. Thomas. Le P. Mandonnet va même jusqu'à soutenir que les idées de St. Thomas reproduites dans une lettre de Paolo Toscanelli à Christophe Colomb, furent pour ce dernier une confirmation de ses convictions cosmographiques. N'est-ce pas un comble de soutenir que l'idée de la sphéricité de la terre a été puisée chez les scolastiques et a dirigé Colomb vers les Indes? Mais il y a aujourd'hui des fanatiques thomistes, qui, à la suite de Léon XIII, veulent faire

Digitized by Google

de leur docteur angélique l'initiateur de toute la science moderne. « Tout ce que la physiologie enseigne, St. Thomas l'avait pressenti... Claude Bernard et St. Thomas assignent absolument la même cause à l'évolution et à la mort de l'être vivant » (Domet de Vorges).

Or il y a là une telle exagération, un tel parti pris, que nous croyons urgent de protester et de réagir contre eux. Certes la scolastique et St. Thomas qui en fut le plus illustre champion ont eu leur place marquée dans la pensée humaine. Qu'ils l'aient fait progresser, nous ne le nions pas; que la scolastique ait inspiré plus qu'ils ne veulent l'avouer, ceux mêmes qui l'ont le plus combattue, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz et Kant, nous le croyons encore et nous ne voyons guère dans ces philosophes que des continuateurs géniaux du moyen âge, ce qui ne diminue en rien leur originalité; mais que la scolastique et St. Thomas en particulier occupent, dans la trame de la philosophie et de la théologie, une place tellement immense qu'avant eux et après eux on n'a su que balbutier, on a erré entièrement, c'est à cela, en fin de compte, qu'aboutit l'exaltation plus qu'exagérée de St. Thomas par Léon XIII; en un mot, qu'il y ait besoin pour redonner au monde moderne, *plongé dans l'erreur la plus profonde*, la lumière et la vérité dans tous les domaines, qu'il y ait besoin, disons-nous, de créer une néo-scolastique, un néo-thomisme, des universités et des Revues dont la seule mission soit de propager la pensée de St. Thomas en faisant rétrograder l'humanité de plus de six siècles, c'est là, encore une fois, un courant dangereux contre lequel doivent s'élever tous ceux qui pensent. Le devoir de la philosophie moderne est de démasquer cette croisade d'un nouveau genre. Pour combattre avec fruit les néo-thomistes de Léon XIII, il ne suffira pas de les dédaigner ou d'en rire, il faudra les suivre sur leur propre terrain, montrer ce que le moyen âge doit à l'antiquité et ce qu'il a transmis aux temps modernes, prouver enfin que le thomisme n'est pas une révélation extraordinaire et divine, mais une étape, sous certains rapports glorieuse, de la pensée humaine, avec toutes les imperfections et les erreurs que comporte la pensée humaine.

Il n'est que trop évident que les catholiques-romains unis par le thomisme, qu'ils complètent par la science moderne, re-

Digitized by Google

lèvent la tête un peu partout: ils sont devenus les maîtres de la Belgique; leur influence occulte est puissante en Espagne, en Italie, en Autriche; elle grandit *visiblement* en France; on compte avec eux en Amérique, en Allemagne, en Hollande et même en Suisse. Ces progrès, qui concordent étrangement avec l'avènement de Léon XIII, s'expliquent par le fait qu'on a négligé jusqu'alors de suivre les promoteurs du néo-thomisme sur le terrain où ils ont porté la lutte. Mais qu'on se décide à le faire, et immédiatement renaîtront de leurs cendres toutes les doctrines rivales du thomisme. On pourra puiser avec fruit dans St. Anselme, Roger Bacon, Duns Scot, Ockham et tant d'autres. On trouvera des arguments chez les hommes de la Renaissance et ensuite chez Descartes, Leibniz et Kant. On ne négligera pas de demander aux jésuites, *qui n'ont pas toujours été thomistes,* des armes contre la doctrine chère à Léon XIII. « Mes Révérends Frères en Dieu et mes Pères en la Satire, écrivait récemment dans la Revue thomiste un de ses rédacteurs, laissez-moi vous rappeler que la paix a été troublée par vous depuis des années, et dans vos livres et dans vos Revues, spécialement dans les *Etudes religieuses;* que vous avez commencé par attaquer l'ordre de St. Dominique; laissez-nous le droit de défense. » On le voit, cela commence; il y aura encore de beaux jours de lutte; elle sera vive et féconde puisqu'elle portera sur des idées: ceux qui s'y associeront en feront jaillir assez de lumière pour remettre St. Thomas à la vraie place qu'il doit occuper; elle est suffisamment belle. Et ainsi l'on continuera à marcher, à tous les points de vue, à la lumière des expériences faites depuis St. Thomas. Quoi qu'on en dise, le monde, lui aussi, marche et on ne retourne pas de six siècles en arrière, même pour y retrouver, *car c'est là le grand but de l'encyclique «Æterni Patris», l'idéal politique, ecclésiastique et social cher à Léon XIII et à l'Eglise catholique-romaine.*

II. — Résumé de la vie et des œuvres de Thomas d'Aquin.

Encore que la biographie et la bibliographie de Thomas d'Aquin se trouvent un peu partout, il nous est impossible pourtant de ne point donner ici quelques détails sur la vie et les œuvres du Docteur cher entre tous à Léon XIII. Le néo-tho-

Digitized by Google

misme, nous l'avons dit déjà dans notre première étude, n'est guère que la reproduction pure et simple des doctrines du maître dans un langage moderne, avec toutes les adaptations modernes et à l'occasion toutes les réponses possibles aux doctrines philosophiques modernes. Il importe donc que nous embrassions d'un rapide coup d'œil, autant que faire se peut en quelques pages, l'œuvre de Thomas d'Aquin.

Il naquit, en 1227, au château de Rocca-Secca, près de la ville d'Aquino, dans le royaume de Naples. Il appartenait à l'importante famille des comtes d'Aquino, et était petit-neveu de l'empereur Frédéric Barberousse. On dit qu'il dut résister à l'ambition de sa famille, qui rêvait pour lui une brillante carrière dans le monde, pour entrer tout jeune dans l'ordre des dominicains, où il prononça ses vœux dès l'année 1243. Il étudia sous Albert-le-Grand à Cologne et suivit ensuite son maître à Paris. C'est là qu'il prit le grade de docteur en 1257. A partir de cette époque, son autorité est universellement reconnue et sa renommée s'étend par toute l'Europe. Il professe à Paris et une foule de disciples se pressent dans l'école de la rue St-Jacques. Louis IX vient souvent le consulter et l'invite à sa table. En 1261, le pape Urbain IV appelle Thomas en Italie. Celui-ci vient à Rome, où il enseigne la théologie; il accompagne le pape dans ses voyages et porte à sa suite son enseignement à Orvieto, Viterbe, Anagni, Pérouse; Clément IV, élu pape en 1265, lui offre l'archevêché de Naples, mais il refuse toute dignité et ne veut être que le frère Thomas, pour pouvoir préparer à loisir dans le silence de sa cellule la doctrine qu'il transmet à ses auditeurs et dépose dans ses manuscrits. Il enseigne encore la théologie à Bologne, à Paris, où il retourne en 1269 pour assister au Chapitre général de son ordre, dont il était définiteur, à Rome et enfin à Naples. C'est au cours des neuf dernières années de sa vie qu'il composa le grand ouvrage qui a immortalisé son nom, la Somme de Théologie. Sur l'ordre du pape Grégoire X, il se rendit en 1273 à Lyon, où un concile devait être tenu l'année suivante pour obtenir la réunion des Eglises grecque et latine. Chemin faisant il tomba gravement malade et fut obligé de s'arrêter à Fossa-Nuova, près de Terracine, dans un couvent de l'ordre de Cîteaux. Il y mourut le 2 mars 1274, à l'âge de 49 ans. Il fut canonisé sous le pontificat de Jean XXII, le 18

Digitized by Google

juillet 1323. Thomas d'Aquin a été surnommé le Docteur angélique; on l'appelle aussi communément l'Ange de l'Ecole. Si nous y sommes forcés, nous ne nous ferons pas scrupule d'employer ces dénominations traditionnelles, encore que nous pensions que Thomas d'Aquin n'est ni un ange, ni même un saint (du moins Dieu seul le sait), mais simplement un homme, nous ajouterons volontiers un grand homme par sa puissance intellectuelle et ses vertus morales.

Nous venons de résumer brièvement la vie du célèbre dominicain; mais comme il doit surtout sa gloire tant ancienne que contemporaine à ses écrits, c'est de ces derniers que sans plus tarder nous allons nous occuper. Thomas a laissé beaucoup d'ouvrages, mais comme ses frères en religion semblent en avoir encore augmenté le nombre, nous ne parlerons ici que de ceux dont l'authenticité est incontestable. Ce fut le pape Pie V, un dominicain, qui ordonna la première édition complète de ses œuvres. Elle comprend 17 volumes in-folio et est datée de Rome en 1570. Cette édition fut réimprimée à Venise en 1592, à Anvers en 1612, et à Paris en 1660. Cette dernière édition comprend 23 volumes in-folio, six de plus que la première. Enfin au siècle dernier, Bernard Rubeis, également dominicain, publia à Venise une édition en 28 volumes in-4°, où l'on ne trouve ni les commentaires sur Aristote, ni les opuscules de pure philosophie. — Quant à la Somme théologique, la grande œuvre de Thomas d'Aquin, qui résume presque toute sa doctrine, elle se trouve dans la collection Migne, quatre volumes grand in-8°, texte latin. L'abbé Drioux en a publié une traduction française avec des notes, huit volumes in-8° (1851 à 1854). Le même ouvrage, texte latin, traduction française et notes, a été publié par M. Lachat en 16 volumes in-8° (1863 à 1865).

En parlant des œuvres de Thomas d'Aquin, nous suivrons l'ordre chronologique:

La première en date est le commentaire sur le Maître des Sentences, *in IV Sententiarum P. Lombardi libros*. C'est un résumé des leçons que le jeune dominicain avait données à Paris, de 1253 à 1254. Les candidats aux grades théologiques devaient passer deux années sous la direction d'un maître, pour expliquer l'Ecriture sainte et ensuite Pierre Lombard, qui était comme un résumé de la tradition. On sait qu'au VIIe siècle,

Digitized by Google

Isidore de Séville avait dans ses trois livres des Sentences compilé les doctrines des anciens Pères. Au XIIe, Abélard, dans son traité *Sic et non,* avait fait de même, recueillant les opinions souvent divergentes et contradictoires des Pères sur les questions les plus difficiles du christianisme. Pierre Lombard, venu quelque temps après Abélard, s'inspira de la méthode de ses prédécesseurs et écrivit ses *Quatre Livres de Sentences,* qui devinrent dès lors le manuel classique de la scolastique. Thomas, dans son explication des Sentences, est clair, mais n'ajoute rien au maître.

Ses commentaires furent suivis, à peu de distance, des Questions disputées ou controverses sur la vérité, *Quæstiones disputatæ de Veritate,* au nombre de vingt-neuf. Ces questions sont relatives à la puissance de Dieu, au mal, aux créatures spirituelles, à l'âme, à l'incarnation du Verbe, aux vertus, à la vérité. Thomas partage chaque sujet en un certain nombre de questions; il expose ensuite les raisons en sens contraire, donne sa solution et examine ensuite les objections. C'est du reste la méthode dont il ne se départit jamais.

Vers la même date paraissent les premières Questions quodlibétiques, *Quæstiones Quodlibetales*, au nombre de cinq. Comme le nom l'indique, les questions traitées n'ont aucune connexité entre elles, mais on y trouve déjà le Docteur angélique tout entier avec sa méthode et ses opinions.

A cette époque se place son *Commentaire sur l'Evangile de St. Mathieu.* L'Ange de l'école ne se contente pas d'une exégèse purement littérale; il essaie, comme les Pères de la primitive Eglise, de découvrir le sens caché sous la lettre et il signale chemin faisant tous les grands problèmes de philosophie et de théologie qui surgissent du texte. Cette remarque est applicable à tous ses commentaires sur l'Ecriture sainte. Nous ne la renouvellerons pas.

C'est vers ce temps qu'il fait paraître deux opuscules purement philosophiques: de l'Être et de l'Essence, *de Ente et Essentia,* traité très métaphysique; et des Principes de la nature, *de Principiis naturæ,* où l'on trouve résumée fort clairement la doctrine d'Aristote sur la puissance et l'acte et sur les quatre grands principes, la matière, la forme, la cause efficiente et la cause finale.

Digitized by Google

A ces premiers ouvrages, dont la plupart sont métaphysiques, Thomas mêle des écrits polémiques, comme son traité contre les adversaires du culte de Dieu et de la religion, *contra impugnantes Dei cultum et religionem,* qu'il écrivit en réponse au livre de Guillaume de Saint-Amour: *Des Périls des derniers temps,* dirigé contre les ordres mendiants.

Il compose ensuite, à la demande du pape Urbain IV, sa Chaîne d'or, *Catena aurea in Mathæum, Marcum, Lucam et Joannem:* c'est un commentaire des Evangiles fait d'un simple enchaînement de passages tirés des Pères. On a dit que c'était le mieux écrit de ses ouvrages et peut-être l'un des plus étonnants par l'ordre et l'unité, quoiqu'il soit puisé dans plus de quarante auteurs différents.

Vient ensuite son traité contre les erreurs des Grecs, *Contra errores Græcorum,* où il essaie d'opposer aux apparentes contradictions de langage entre les Pères de l'Eglise grecque et ceux de l'Eglise latine, l'analogie de la pensée. Evidemment il essaie de justitifier en tout point l'Eglise latine dans sa doctrine et dans ses pratiques.

Il compose aussi vers cette époque l'Office du Saint-Sacrement, *Officium de festo Corporis Christi,* où se trouvent la prose « Lauda Sion » et l'hymne « Adoro te », dont on a beaucoup admiré l'inspiration. Cette admiration, qui s'explique pour tous au point de vue littéraire, ne peut être partagée au point de vue fondamental que par ceux qui admettent la transsubstantiation matérielle dans le sacrement eucharistique. Ce n'est point nous.

Nous ne ferons que citer à cette époque encore les commentaires sur *le livre de Job,* sur *Isaïe* et *Jérémie,* sur *les cinquante premiers Psaumes,* les nouvelles *Questions quodlibétiques* au nombre de cinq, et l'Abrégé de Théologie, *Compendium Theologiæ ad Fratrem Reginaldum.* Le titre même de ces ouvrages nous dispense de nous étendre sur les sujets qui y sont traités.

Vers 1262, Thomas met la dernière main au premier de ses deux ouvrages magistraux, la Somme contre les gentils, *Summa contra Gentiles.* Il l'avait écrite à la demande du dominicain Raymond de Pennafort, pour aider à la conversion des Maures d'Espagne. La Somme contre les gentils contient quatre livres. Dans le premier, Thomas démontre l'existence

Digitized by Google

de Dieu et ses attributs. Dans le second, il explique comment toutes choses procèdent de Dieu quant à leur être et quant à leurs caractères distinctifs. Il s'étend dans ce même livre sur les différentes sortes de substances, particulièrement sur les substances intellectuelles, étudiées soit en elles-mêmes, soit dans leur rapport avec le corps, soit dans leurs opérations. C'est aussi dans ce livre qu'il démontre la nature spirituelle de l'âme humaine et sa personnalité et qu'il expose la théorie de l'entendement. Dans le troisième livre, il prouve que Dieu est la fin de toutes choses, que l'homme trouve en lui seul son bonheur, et que la Providence s'étend à toutes les créatures. C'est là qu'il expose en particulier sa fameuse théorie de l'action de Dieu sur les créatures intelligentes, et qu'il s'efforce d'établir que, sans détruire la liberté de ces dernières, la volonté de Dieu règle toute leur conduite. Dans le quatrième livre enfin, Thomas, quittant quelque peu le pur domaine philosophique, expose les vérités révélées; et sans vouloir les démontrer directement, il établit qu'elles ne sont pas contraires à la raison naturelle, qui peut dès lors les défendre contre les attaques des Mahométans, des hérétiques et des philosophes. Ici trouvent place les *Commentaires sur la métaphysique et la morale d'Aristote,* qui devaient contribuer puissamment à réconcilier le Stagyrite, naguère condamné (du moins dans ses traductions arabes) par le concile de Paris en 1209 et par Grégoire IX en 1231, avec l'Eglise romaine mieux informée ou mieux avisée. Ces commentaires sur les ouvrages d'Aristote n'en sont guère que la paraphrase textuelle. Thomas analyse le texte, le divise, l'explique, ajoute quelquefois de courts éclaircissements, mais la plupart du temps ne se permet ni une critique ni une approbation. C'est presque de la glose purement littérale. Aussi cette partie de ses ouvrages est-elle d'un médiocre secours pour l'exposition des doctrines du Docteur angélique, qui parle toujours d'après Aristote et rarement d'après lui-même. Voici la liste de ces commentaires: *in librum Perihermenias — in primum et secundum libros Posteriorum Analyticorum — in octo libros Physicorum — in libros quatuor de cœlo et mundo — in libros de generatione et corruptione — in quatuor libros Meteororum — in libros de anima — in librum de sensu et sensato — in librum de memoria et reminiscentia — in librum de somno et vigilia — in XII libros Metaphysicorum — in X*

Digitized by Google

libros Ethicorum — in VIII libros Politicorum. Les ouvrages d'Aristote qui manquent à cette liste sont: les Catégories — les Premiers Analytiques — les Topiques — les Réfutations sophistiques — les grandes Morales — la Morale à Eudème — la Poétique — la Rhétorique et l'Histoire des animaux, sans parler de quelques ouvrages de moindre importance concernant les sciences naturelles.

Sous le pontificat de Clément IV, qui succède à Urbain en 1265, Thomas continue à séjourner dans diverses villes d'Italie. Là, il jette les premières assises du monument qui doit surpasser aux yeux de la postérité tous ses autres écrits, la *Somme de Théologie,* pendant qu'aux adversaires des ordres mendiants il oppose de nouvelles apologies de la vie spirituelle: *De perfectione vitæ spiritualis contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.*

Après la mort de Clément IV, Thomas revient à Paris et y demeure de l'année 1269 à l'année 1271. C'est alors qu'il publie contre les partisans d'Averrhoës à l'Université de Paris, son célèbre traité de l'unité de l'entendement, *De unitate intellectus contra Averroïstas.* Ce livre est un de ses titres de gloire. Il y signale le panthéisme arabe comme un écueil menaçant et y fait des allusions fort claires à certaines écoles de Paris, qui passaient pour être l'asile de toutes les résistances à l'autorité ecclésiastique.

Vers 1270, il écrit plusieurs opuscules de controverse sur les créatures spirituelles, en particulier un traité qui nous révèle à lui seul les exagérations et les fantaisies de la philosophie et de la théologie scolastiques. On en jugera. Le livre a pour titre *De Angelorum natura.* Thomas s'y pose les questions suivantes: 1° L'entendement de l'ange est-il tantôt en puissance et tantôt en acte? 2° L'ange peut-il connaître plusieurs choses à la fois? 3° La connaissance de l'ange est-elle discursive? 4° Les anges comprennent-ils en composant et en divisant? 5° L'intelligence de l'ange est-elle capable d'errer? 6° Y a-t-il dans les anges une connaissance matutinale et une connaissance vespertinale? 7° Ces deux connaissances matutinale et vespertinale forment-elles une seule et même connaissance? Et le Docteur angélique résout sans sourciller ces diverses questions.

Digitized by Google

C'est vers la même époque qu'il écrit son traité *de Vitiis et Virtutibus,* puis il entreprend de nouveaux commentaires sur l'Ecriture sainte, en particulier sur l'*Evangile de Jean* et les *Epîtres de Paul.* Il est surtout remarquable dans l'Epître aux Romains. Erasme avait sous les yeux le commentaire sur cette Epître lorsqu'il déclarait « que parmi les modernes de son temps nul n'égalait l'exactitude et ne surpassait la solide érudition et la sagacité judicieuse de St. Thomas ». L'étude de ces commentaires n'est pas sans utilité pour l'intelligence de sa philosophie.

De nombreux opuscules sont aussi tombés à diverses époques de la plume de Thomas. Nous n'avons pas jugé à propos de les mentionner tous, soit parce qu'ils ne nous font pas entrer plus avant dans la pensée philosophique ou théologique de leur auteur, soit surtout parce qu'il est bien difficile de se prononcer sur l'authenticité de beaucoup d'entre eux. Comme nous l'avons déjà dit, les dominicains, ses frères, en éditant et en rééditant ses œuvres, ont fait preuve d'une critique plus qu'indulgente, dont le but et le résultat ont été de grossir la liste des productions de l'Ange de l'Ecole. Sans doute, les circonstances ont souvent amené le célèbre théologien à prendre la plume pour répondre aux questions qui lui étaient adressées de toutes parts; c'est ainsi que Bernard Guidonis et Pierre Roger évaluent à 40 environ le nombre de ces opuscules occasionnels, mais déjà les éditeurs de 1570 en avaient majoré le chiffre à 73 et la liste s'en est encore accrue dans les éditions subséquentes. Outre ceux dont nous avons déjà parlé incidemment, nous ne signalerons ici que deux de ces opuscules comme traitant de matières sur lesquelles nous aurons probablement à revenir dans le cours de ces études: le premier, le traité du *Principe de l'individuation,* qui a pour objet la recherche des conditions de l'existence individuelle; le second, le traité *du Gouvernement des Princes,* qui n'est guère qu'une répétition du commentaire sur la politique d'Aristote. Thomas s'y déclare monarchiste. Il établit que les hommes vivant ensemble ont besoin d'un chef pour les gouverner; qu'il est plus avantageux et plus sûr d'être gouverné par un seul chef que par plusieurs; que la république romaine a prospéré il est vrai et s'est agrandie sous le gouvernement populaire, mais que la domination de la multitude engendre facilement la

Digitized by Google

tyrannie, et que la monarchie est préférable, pourvu qu'elle soit tempérée. Les deux derniers livres de ce traité ne sont pas évidemment de Thomas d'Aquin, puisqu'il y est question d'événements qui ne se sont accomplis qu'après sa mort. On s'accorde à les attribuer à Tholomée, dominicain, ardent thomiste, mort vers 1321.

Nous abordons maintenant l'œuvre principale et jusqu'à un certain point gigantesque de Thomas d'Aquin, *la Somme théologique, Summa Theologiæ*. Déjà dès 1265, lors de son séjour en Italie, il avait jeté les premières assises de ce monument qui devait surpasser aux yeux de la postérité tous ses autres écrits; mais ce ne fut que sous Grégoire X qu'il en rédigea la dernière partie, dans laquelle il traite des *Sacrements* et qui pour cette raison est quelquefois appelée *Sacramentelle:* les événements ne lui permirent pas de la conduire au delà de la 72me question, qui a pour objet *la Pénitence*. Une méthode uniforme règne d'un bout à l'autre de la Somme. L'auteur propose d'abord le problème philosophique ou théologique qu'il veut résoudre, il présente ensuite les objections qui peuvent être opposées à sa doctrine, il les résout, puis il donne la solution du problème dans une proposition succincte qu'il prouve par des arguments tirés de l'Ecriture sainte, de la tradition et de la raison. C'est dans cet ordre invariable qu'il aborde plus de dix mille objections et qu'il établit les milliers d'articles dont se compose son œuvre.

C'est dans la Somme de Théologie que le néo-thomisme moderne va chercher surtout ses inspirations. C'est en effet dans ce livre composé sur la fin de sa vie que Thomas a résumé toute sa philosophie et toute sa foi. C'est le livre où tous les maîtres de l'Eglise romaine sont venus, de tout temps, après le Docteur angélique, puiser leur science. N'avait-il pas été au cours de sa vie favorisé d'une vision où le Christ lui était apparu et lui avait dit: « Bene scripsisti de me, Thoma »? L'Eglise romaine, qui croyait à cette vision et qui avait canonisé Thomas d'Aquin, n'avait donc pas à chercher la vérité philosophique ou théologique en dehors de la Somme; aussi la plaça-t-on au Concile de Trente à côté des Livres saints comme contenant la solution finale de tous les problèmes discutés.

Digitized by Google

La Somme se divise en trois parties :

Dans la première, l'auteur donne une idée générale de la doctrine romaine, puis il traite de Dieu, de son essence, de ses attributs et de ses opérations, de la béatitude des trois personnes divines, de leurs processions et relations, puis il parle de Dieu considéré par rapport aux créatures ; il est leur créateur et leur conservateur. Dans la première partie de la seconde, il parle du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, de sa dernière fin, des actions par lesquelles on peut y parvenir, du principe même de ces actions, des vertus et des vices en général, des lois et de la grâce. C'est là que l'on trouve la fameuse théorie de la grâce, où Thomas donne comme fondement au bien non point la volonté de Dieu, mais la nature divine elle-même. Cette théorie devait engendrer la lutte restée célèbre entre les thomistes et les scotistes. Dans la seconde partie de la seconde, Thomas traite plus spécialement des vertus théologales et morales et de tout ce qui peut y avoir quelque rapport. Dans la troisième partie, il examine les moyens par lesquels on parvient à Dieu, et qui sont l'Incarnation, la Rédemption et les Sacrements établis par Jésus-Christ. Il aborde la théorie de ces derniers, mais, comme nous l'avons dit, il est interrompu au quatrième et il meurt sans achever son œuvre. On a bien tenté dans la suite de compléter cette partie inachevée, à l'aide de matériaux tirés de ses autres écrits, mais on sent que la main du maître est absente.

Enfin, pour clore la liste de ses œuvres, à l'abbaye de Fossa-Nuova où la maladie mortelle le terrasse, il dicte encore d'une voix affaiblie une explication du *Cantique des Cantiques,* qui n'est point parvenue jusqu'à nous. Ce fut sa dernière œuvre, son chant du cygne.

Nous ne terminerons point cette sèche mais nécessaire nomenclature des œuvres de Thomas d'Aquin, sans porter sur elles le jugement général suivant. Elles témoignent toutes évidemment d'un esprit solide, quoi qu'il en soit de certains principes, logique et exact dans les raisonnements, clair dans l'expression, mais qui s'est égaré, même quand on se place à son point de vue, dans une foule de questions inutiles et qui n'a pas toujours été assez difficile dans le choix des preuves : il y en a de réellement faibles. Quant au style de l'auteur, on

Digitized by Google

s'accorde généralement à trouver qu'il manque d'élégance et souvent de pureté: ce n'est certes point par ce côté qu'il a dû séduire le pape et poète latin Léon XIII.

III. — Le Thomisme traditionnel. — Résumé des doctrines philosophiques et théologiques de St. Thomas.

Voyons d'abord, dans une première partie (A) la philosophie de St. Thomas: il y a bien des manières de la classifier. Celle que nous suivrons sera la suivante, qui nous semble la plus logique. Nous examinerons en premier lieu l'*ontologie* de St. Thomas, et comme il y a en ce monde deux sortes d'êtres spirituels, *Dieu* et l'*Ame,* nous examinerons en second lieu la *psychologie ;* puis, comme l'âme humaine peut être étudiée dans son *intelligence* et sa *volonté,* nous traiterons en troisième et quatrième lieu de la *logique* et de la *morale* thomistes. Enfin, nous nous étendrons plus longuement sur la *théodicée* de St. Thomas. — Dans une seconde partie (B), formant comme une sorte d'appendice à la théodicée, nous donnerons un résumé de la *théologie* de St. Thomas.

A. Philosophie de St. Thomas.

I. L'ontologie de St. Thomas n'est que la copie de la doctrine aristotélicienne. La philosophie a pour objet l'être en tant qu'être, *ens in quantum ens.* Or il y a deux espèces d'êtres dans le sens le plus général du mot: les êtres existant réellement, objectivement, et les êtres qui ne sont que des abstractions de la pensée, quelquefois même des négations ou des privations, comme la pauvreté, la cécité, etc. Les premiers, d'après St. Thomas, sont des *essentiæ,* les seconds des *entia.* Les êtres de la première catégorie, qui sont les êtres véritables, se divisent à leur tour en essences *simples* ou pures et en essences *composées.* Il n'y a qu'une essence simple ou pure sans mélange de matière, c'est Dieu. Tous les autres êtres se composent de *forme* et de *matière.* La matière et la forme sont toutes deux des êtres (entia), mais elles se distinguent l'une de l'autre en ce que la forme est *in actu,* tandis que la matière est *in potentia.* St. Thomas distingue encore la matière *ex qua aliquid fit* (être substantiel en possibilité) et la

Digitized by Google

matière *in qua aliquid fit* (accident en possibilité). La forme est ce qui donne l'être à une chose. Si cette chose est une substance, nous avons la *forme substantielle ;* si la chose est un accident, nous avons la *forme accidentelle.* L'union de la matière et de la forme est la *génération,* qui est, elle aussi, substantielle ou accidentelle. En s'unissant à la matière, les formes s'y individualisent et constituent les genres, les espèces et les individus. Dieu seul, c'est-à-dire la forme des formes, ne s'unit à aucune matière, c'est pourquoi il n'y a en lui aucune génération proprement dite, ni aucune corruption. Plus une forme est imparfaite, plus elle tend à augmenter le nombre des individus qu'elle réalise ; plus une forme est parfaite, moins elle multiplie ses individuations. Dieu, qui est la forme des formes, ne constitue donc pas une espèce composée d'individus, mais un être unique au sein duquel les différences de personnes se confondent incessamment dans l'unité de l'essence. Comme il est sans matière, il est sans imperfection, la matière étant ce qui n'est pas encore, c'est-à-dire le défaut d'être. Dieu est forme pure, *actus purus.*

Dans la question des universaux, si passionnante au moyen âge, St. Thomas se tient à égale distance du *réalisme* et du *nominalisme.* C'est pourquoi les partisans des deux systèmes invoquent son autorité. Comme les nominalistes, il ne veut pas des universaux *a parte rei.* « L'universel, dit-il, n'existe que dans l'intelligence : en dehors de l'entendement, le genre animal, par exemple, n'est rien autre que Socrate, Platon et les autres êtres animés..... Les universaux ne sont pas des substances, il ne se réalisent que dans le particulier. » Mais, toutefois, pour lui comme pour les réalistes, le genre n'est pas un vain mot, une simple abstraction de l'entendement ; c'est une essence qui ne subsiste, il est vrai, que dans les choses particulières, mais qui ne dépend pas de ces choses et qui a son fondement dans la pensée divine. « Si les essences des choses étaient originairement individuelles, dit-il, il serait impossible de penser le général. Elles sont quelque chose qui peut recevoir indifféremment ou l'empreinte de l'universalité ou celle de l'individualité : elles reçoivent la première dans l'entendement et par l'action de l'entendement, alors qu'ayant été dégagées de tous les accidents particuliers sous le voile desquels elles s'offrent à nos sens, l'esprit ne les aperçoit plus

Digitized by Google

que comme des formes plus ou moins complexes qui ne conviennent pas à un être plutôt qu'à un autre, mais qui s'appliquent à tous indifféremment et qui se nomment, pour ce motif, générales ou universelles. » Et comment s'accomplit la transformation opposée, soit l'individuation ? Sur ce chapitre, St. Thomas a trois théories, selon qu'il s'agit des corps, des purs esprits ou de l'âme de l'homme. L'individuation des corps a lieu par la matière ; celle des purs esprits a sa raison dans leur nature incommunicable, celle de l'âme humaine est dans son aptitude à s'unir à la matière : elle dérive de son commerce réel ou possible, présent ou passé, avec le corps auquel elle est unie. Nous n'en dirons pas davantage sur l'ontologie thomiste : elle est métaphysique au premier chef ; très profonde ou très élevée comme on voudra, on se perd avec elle dans les abîmes ou dans les nues, sans que les vérités dont elle traite en soient beaucoup plus compréhensibles : « J'aime, disait un critique, les ruisseaux clairs et peu profonds. » Ce critique n'était point thomiste.

II. La psychologie de St. Thomas est essentiellement *animiste*. Le Docteur angélique enseigne que le principe de la vie et de la pensée est identique dans l'homme ; il réfute ceux qui soutiennent la pluralité des âmes : « Ce qui constitue l'unité d'un être, dit-il, c'est sa forme. Supposez qu'il y eût une forme, l'âme végétative par exemple, qui rendît l'homme vivant, puis une autre, par exemple l'âme sensitive, qui le fît animal et enfin une troisième, l'âme raisonnable, qui le fît homme, il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas un être absolument simple et un, pas plus, comme le dit Aristote argumentant contre Platon, que, si l'idée d'animal différait de celle de bipède, un animal bipède ne serait à proprement parler un seul être. C'est par le même motif qu'Aristote demandait aux philosophes qui supposent dans un même corps plusieurs âmes différentes : « Qu'est-ce qui maintient ces âmes, c'est-à-dire, qu'est-ce qui fait leur unité ? Il n'est pas possible de répondre que cette unité est la conséquence de celle du corps, car il paraîtrait bien plutôt que c'est le corps dont les différentes parties trouvent dans l'âme le lien qui les rapproche et les unit. » Sans appuyer sa thèse, St. Thomas invoque aussi ce fait d'expérience, à savoir qu'une opération de l'âme quand elle

Digitized by Google

est très intense étouffe et empêche toutes les autres, ce qui n'aurait pas lieu si le principe de nos actions n'était pas essentiellement un.

On sait qu'Averrhoès avait basé ses déductions panthéistes sur la métaphysique d'Aristote. St. Thomas défend contre lui la personnalité et l'activité propre et individuelle de l'entendement. Il ne veut pas admettre comme Averrhoès un intellect impersonnel qui serait commun à tous les hommes sans appartenir à aucun d'eux, auquel tous participeraient, mais qui serait antérieur et supérieur et, à vrai dire, étranger à chaque nature individuelle. « La pensée, dit-il, est étroitement liée à la volonté. Donc, si le principe de la pensée n'est pas partie intégrante de notre nature, si l'intelligence ne fait qu'apparaître chez l'individu sans lui appartenir en propre, le principe de notre volonté est nécessairement hors de nous ; nous cessons de vouloir comme nous cessons de connaître, c'est-à-dire nous ne sommes pas les maîtres de nos actes ; nous ne pouvons ni mériter ni démériter ; la responsabilité humaine devient une chimère. » Du reste, si l'entendement était un pour tous les hommes, toutes les pensées humaines se trouveraient ramenées à une opération unique et dès lors le genre humain tout entier penserait, voudrait et agirait de la même manière. St. Thomas combat la thèse averrhoïste avec d'autant plus de vigueur qu'elle fournit des arguments contre la vie future. Malheureusement, sa propre thèse à lui est sous ce même rapport sujette à caution. Si le corps, comme l'enseigne St. Thomas, est la cause de l'individuation de l'âme, cette dernière, nous semble-t-il, risque fort de perdre son individualité en quittant le corps. L'Ange de l'école soutient, il est vrai, que, « l'individualité dépendît-elle du rapport des deux substances, ce rapport peut survivre à leur séparation et l'âme conserver même après la mort des organes, certaines dispositions et habitudes qui sont l'empreinte durable de son commerce avec la matière et qui suffisent à caractériser son être ». Mais qui ne voit que c'est là une hypothèse inventée pour le besoin de la cause, qui n'est basée sur rien et qui est entièrement négligeable dans un raisonnement serré? Si nous nous sommes quelque peu étendu sur cette réfutation d'Averrhoès par St. Thomas, c'est que le panthéisme est encore une opinion admise par nombre de philosophes modernes et que, tout en combattant

Digitized by Google

le thomisme exagéré, nous nous plaisons à reconnaître une force qui vaut encore aujourd'hui à certains arguments du docteur Dominicain.

Est-il besoin de rappeler ici que St. Thomas comme Aristote distingue cinq facultés principales de l'âme : 1° la faculté *végétative* qui a pour objet le corps et qui prend les noms de *générative,* d'*augmentative* ou de *nutritive*, selon qu'elle pourvoit à la génération, à l'accroissement ou à la conservation du corps ; 2° *la sensibilité ;* 3° *l'appétit ;* 4° *la faculté motrice ;* 5° *l'entendement.* Le point de départ de la connaissance humaine pour St. Thomas comme pour Aristote est la perception sensible qui a lieu au moyen de cinq autres facultés : 1° *les sens extérieurs,* 2° *le sens commun,* 3° *le jugement,* 4° *l'imagination,* 5° *la mémoire.* Au-dessus de la perception sensible, est l'entendement. La sensation est commune à tous les animaux ; l'entendement est le propre de l'homme ; l'une ne saisit que le corps, l'autre conçoit l'incorporel. Tout le monde connaît la fameuse théorie thomiste, du passage de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle. L'objet perçu par les sens dépose dans l'âme *une image de lui-même* qui est la condition du souvenir et de l'imagination. L'*entendement actif (intellectus agens)* s'empare de cette image ; en vertu de sa puissance propre, il en abstrait les qualités matérielles, tout ce que l'image renferme de particulier et de local ; il dégage une *espèce intelligible* qui représente les points de vue généraux de l'objet. L'espèce intelligible agit sur l'*entendement possible (intellectus possibilis),* comme l'objet avait agi lui-même sur les sens ; elle le pénètre, l'informe et détermine un nouvel acte de l'esprit qui est *la connaissance intellectuelle.*

La psychologie thomiste n'admet pas de différence essentielle entre la sensibilité et la volonté. L'une et l'autre rentrent dans la faculté appétitive. Comme il y a chez l'homme deux ordres de connaissance, il y a aussi deux sortes d'appétits, le sensible et le rationnel. L'appétit sensible est le mouvement de l'âme qui accompagne la perception des sens. L'appétit rationnel ou éclairé par l'intelligence, constitue la volonté. A l'appétit se rapportent les passions qui sont, d'après St. Thomas, au nombre de onze : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, enfin, la colère.

Digitized by Google

La volonté tend sans cesse vers le bien universel qui est Dieu même; mais en dehors du bien général, il y a des biens particuliers qui ne nécessitent pas la volonté ; elle peut à son gré les rechercher ou les repousser. Cette puissance d'élection est d'après St. Thomas ce qui constitue le libre arbitre. La volonté et la liberté ne sont donc qu'un seul et même pouvoir diversement appliqué : la volonté s'attache au bien général, la liberté aux biens particuliers ; la première considère la fin dernière de l'homme, l'autre les moyens qui mènent à cette fin. Que dirons-nous de la psychologie thomiste ? Qu'elle est simple et claire ? Certes, non. Qu'elle est savamment et systématiquement échafaudée et compliquée ? Peut-être, mais qu'est devenu avec elle le vieil adage scolastique : *Non sunt multiplicanda entia præter necessitatem.* Toutes ces facultés et sous-facultés, toutes ces opérations, pour arriver de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, toutes ces distinctions subtiles d'appétits, de passions, de volonté et de liberté ont à première vue quelque chose qui plaît à l'esprit, mais au fond, tout cela sent le système, l'invention arbitraire : nous n'avons conscience ni de toutes ces facultés, ni de toutes ces opérations : elles compliquent l'âme, en un mot, plutôt qu'elles ne l'expliquent.

III. D'après St. Thomas, toutes les facultés de l'âme peuvent être ramenées à deux : l'entendement et la volonté. Les règles du premier constituent la logique, celles de la seconde, la morale. Nous ne dirons que peu de chose de la *logique thomiste :* elle ne s'écarte guère du texte d'Aristote, dont elle n'est qu'une interprétation sincère mais sans originalité. Cette logique traite des catégories, des syllogismes et de toutes les formes du langage. Au point de vue de la méthode, St. Thomas distingue la composition et la division, en d'autres termes, la synthèse et l'analyse, et il dit accorder à l'une et à l'autre la même confiance. En ce qui est des catégories, il démontre avec Aristote que l'essence, les genres, la qualité, la quantité sont des termes plus ou moins généraux qui ne représentent pas de vraies natures, mais expriment des jugements vrais. C'est ici que se place la fameuse définition thomiste de la vérité : « *l'exacte correspondance de la réalité et de la pensée, correspondentia entis et intellectus, adæquatio rei et intellectus* ».

Digitized by Google

St. Thomas place le principe de la certitude dans l'évidence : c'est un fait que la raison distingue la vérité de l'erreur ; puisqu'elle fait cette distinction, c'est qu'elle n'admet pas indifféremment toutes les idées que l'imagination lui présente, c'est donc qu'elle exerce une suprême autorité sur nos autres facultés. Mais cette autorité est-elle arbitraire ? Non, Dieu intervient pour fonder notre certitude et garantir l'évidence produite en nous par la vérité, mais tandis que Platon enseignait que l'intelligence ne peut être abusée puisqu'elle connaît les choses dans leurs raisons éternelles, St. Thomas, disciple d'Aristote, se contente d'affirmer que la raison humaine est illuminée de Dieu, en tant qu'elle est un rayon de la vraie lumière qui resplendit au sein des ténèbres et dissipe les fantômes de l'erreur. Nous ne dirons rien de plus de la logique thomiste qui n'est point assez personnelle au chef de l'école pour que nous puissions lui adresser d'autres critiques ou d'autres éloges que ceux qu'a mérités la vieille logique aristotélicienne. Passons à ce qui à trait aux règles de la volonté, soit à la morale thomiste.

IV. Pour St. Thomas, le but *de la morale,* c'est la recherche du souverain bien. Les choses particulières ne contentent pas le désir moral, la bonne volonté : elle aspire au bien absolu. Or, le bien absolu, c'est Dieu lui-même. Les créatures ne nous suffisent pas ; donc, notre bonheur n'est pas dans ce monde ici-bas, il consiste à espérer les félicités de l'autre vie. Or, la raison et Dieu lui-même nous enseignent qu'elles ne peuvent être accordées gratuitement ; nous devons donc travailler à les mériter. L'accomplissement du devoir a donc le bonheur pour récompense et pour but. Si le souverain bien a le ciel pour patrie, il y a sur la terre un bien relatif ; l'objet du devoir est de le rechercher et de fuir en même temps le mal. Pour nous aider dans cette recherche, Dieu nous a donné sa grâce : c'est elle qui nous apprend à distinguer le bien du mal ; son organe est la raison, arbitre de notre volonté, qui siège dans le sanctuaire de la conscience, toujours prête à redresser les erreurs de notre jugement. « Totius libertatis radix est in ratione constituta » (Quodlibet de voluntate). St. Thomas, plus théologien que philosophe, semble ne pas distinguer ici, sciemment ou insciemment, la grâce et la raison : « En

Digitized by Google

nous donnant la raison, dit-il, Dieu lui a confié le grand secret de sa loi, puisqu'il l'a rendue capable de discerner le mérite du démérite ; aussi, quand nous paraîtrons un jour devant son tribunal suprême, ne pourrons-nous alléguer l'excuse de notre ignorance : nous savons tout ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire. » « Bonum enim virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. » C'est ici peut-être que trouve place la célèbre définition *de la loi* d'après St. Thomas : « Un ordre de la raison imposé pour le bien commun par celui qui est chargé du soin de la communauté et suffisamment promulgué. » Il y a d'après lui quatre espèces de lois : 1° la loi éternelle ; 2° la loi naturelle ; 3° la loi humaine ; 4° la loi divine positive. La loi éternelle est la raison du gouvernement des choses préexistant en Dieu. La loi naturelle est l'inclination naturelle qui porte les créatures raisonnables vers leur véritable fin ; elle se résume en un seul précepte : faire le bien et éviter le mal. La loi humaine est une application positive de la loi naturelle. Enfin, la loi divine positive ou révélée est une loi supérieure également positive, mais divine, qui corrige les imperfections de la loi naturelle et de la loi humaine. Cette loi révélée est nécessaire pour quatre motifs : 1° Il faut une loi qui soit proportionnée à la fin de l'homme ; or, la fin de l'homme dépasse la portée de la nature. 2° Les jugements humains sont obscurs et incertains ; il faut une loi claire, exacte, infaillible, sur laquelle l'homme n'ait point à discuter et qu'il ne puisse ni altérer, ni améliorer. 3° La loi humaine n'ordonne que les actes extérieurs. 4° La loi humaine manque d'une sanction adéquate : elle ne peut tout punir.

On le voit, la morale thomiste n'est autre que la vieille morale chrétienne, bien antérieure à St. Thomas. Le Docteur angélique n'a fait que la systématiser et la scolasticiser à l'excès. C'est ainsi que les caractères fondamentaux de sa loi, les divisions des lois, les qualités elles-mêmes des lois sont toujours, d'après lui, au nombre de quatre. Nous souscrivons entièrement à la morale évangélique, chrétienne, par conséquent à la morale thomiste, mais la *preuve* thomiste ne satisfait pourtant pas notre philosophie. Notre théologie peut bien admettre une loi divine positive, distincte de la loi éternelle, mais cette distinction ne repose sur aucune base philosophique dans le sens strict du mot. Et que devient surtout, avec cette

Digitized by Google

façon d'argumenter, le fameux principe scolastique : Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu? Certes, rien d'empirique ne se trouve à la base du raisonnement thomiste. On multiplie les êtres par pure nécessité théologique. En un mot, la morale de St. Thomas est vraie, théologiquement parlant, mais elle n'est pas fondée philosophiquement.

V. St. Thomas est avant tout théologien. On comprend dès lors que sa *théodicée* soit la partie importante de sa philosophie. C'est pourquoi il revient longuement dans plusieurs de ses œuvres sur l'existence de Dieu, sur les attributs divins et sur les rapports de Dieu et du monde.

Parlons d'abord de l'existence de Dieu. Thomas d'Aquin la prouve comme Aristote et St. Paul, par le mouvement et par les autres effets visibles de la puissance divine. Il n'admet pas, avec St. Anselme, que Dieu puisse être prouvé par l'idée qu'on en a, parce que tous les hommes, d'après lui, n'ont pas l'idée de Dieu, et aussi parce qu'on peut avoir l'idée de Dieu, sans qu'il existe en réalité, puisque, dit-il, il n'est pas de soi évident qu'il existe un être plus grand que tous les autres.

En ce qui est des attributs divins, le docteur Dominicain, toujours amant du nombre 4, établit les quatre points suivants : 1° Il n'est pas impossible à un esprit créé de connaître les attributs essentiels de Dieu. 2° L'esprit créé ne peut voir l'essence de Dieu, ni dans cette vie, ni par ses seules forces et indépendamment du secours de la grâce. 3° En cette vie, l'homme avec ses facultés propres et naturelles peut connaître Dieu par ses œuvres. 4° La connaissance de Dieu que nous acquérons par la vue de ses œuvres est certaine et positive ; elle exprime fidèlement les perfections qui appartiennent à l'être divin.

Quelle est maintenant la doctrine thomiste *sur la science divine ?* Selon St. Thomas, Dieu connaît premièrement son être et toutes ses perfections, mais il aperçoit aussi *dans son essence infinie* les choses créées et périssables ; tous les êtres sont renfermés en lui comme l'effet dans sa cause : donc, en se voyant lui-même, il les voit, en se connaissant, il les connaît et cette connaissance n'est pas seulement générale, elle est particulière et distincte. De plus, la science de Dieu n'est pas une science discursive comme celle de l'homme, mais immé-

Digitized by Google

diate et invariable ; elle embrasse toutes les vérités à la fois; elle comprend, avec le présent, le passé et l'avenir. L'esprit de l'homme aperçoit successivement les choses dans le temps, Dieu les aperçoit toutes en même temps dans l'éternité ; c'est pourquoi les futurs contingents sont tous présents devant ses yeux : ainsi, une personne placée sur une hauteur, d'où elle embrasse toute la route, voit simultanément tous ceux qui passent.

Et que pense St. Thomas de la volonté divine ? Qu'elle a pour premier et nécessaire objet, l'essence même de Dieu. Dieu, étant le souverain bien, s'aime d'abord lui-même d'un amour infini, mais sa divine volonté s'étend néanmoins à toutes les choses créées, parce que ces choses participent à la bonté de leur auteur. Cependant, tandis que Dieu s'aime nécessairement lui-même, il n'est pas nécessité à vouloir ses créatures, parce que celles-ci n'ajoutent rien à son être. Donc, lorsque la volonté divine s'exerce au dehors, elle a pour caractère l'absence de la nécessité ou la liberté. Toutefois, St. Thomas fait cette réserve importante que le rapport des choses avec la bonté divine étant ce qui détermine Dieu à les vouloir, sa volonté n'opère pas au hasard, mais elle a une raison qui est la bonté.

Passons maintenant aux rapports de Dieu avec le monde. On peut les considérer sous *quatre* points de vue, dit St. Thomas : Dieu est *créateur* du monde, Dieu est *conservateur* du monde, Dieu est *présent* dans le monde, Dieu est *distinct* du monde. Quant à la création, elle est posée par le Docteur angélique ex nihilo, non pas que le néant soit la matière et la cause de l'être, mais l'être succède au néant, comme le jour succède à l'aurore : *fit post nihilum, sicut post mane fit meridies.* La création est un acte éminemment libre qui n'est nullement nécessité par la nature de Dieu. On peut dire seulement qu'en créant, Dieu a consulté sa sagesse et la suprême convenance, *condecentia,* de sa bonté. Toutefois, la détermination d'appeler le monde à l'existence a eu pour résultat une obligation hypothétique, *conditionalis,* que St. Thomas expose d'une manière très originale et très intéressante, quoique, à notre sens, entièrement arbitraire. Les limites de notre étude ne nous permettent pas malheureusement de suivre l'illustre Dominicain dans les développements qu'il donne du plan divin de la

Digitized by Google

création. Disons seulement qu'en ce qui concerne la question de la création éternelle, St. Thomas, après avoir réfuté les arguments en sa faveur, établit que le commencement de la création ne peut être l'objet d'une démonstration philosophique. Il y voit un objet de foi ; la philosophie, selon lui, réfute à merveille ceux qui prétendent prouver que le monde est éternel ; elle ne prouve pas elle-même que le monde n'est pas éternel. En un mot, la création dépendant du libre décret de Dieu, c'est par la foi ou la révélation que nous pouvons seulement la connaître.

En ce qui touche à la Providence de Dieu, nous ne pouvons passer sous silence la façon dont St. Thomas résout le problème de l'action divine sur la volonté humaine. Son système bien connu est celui de la *prémotion physique,* qui consiste à soutenir que l'impulsion souveraine et irrésistible de la volonté divine peut obtenir de la volonté humaine des actes qui n'en restent pas moins libres : « Il appartient à la Providence, dit St. Thomas, non pas de corrompre la nature des êtres, mais de la conserver. Aussi, elle meut tous les êtres conformément à leur nature, de telle sorte que l'opération divine fait produire aux causes nécessaires des effets nécessaires et aux causes contingentes des effets contingents. Il répugnerait à l'opération divine que l'impulsion qu'elle donne à la volonté fût nécessaire, contrairement à l'essence de la faculté de vouloir ; il ne répugne pas qu'elle fasse mouvoir librement la volonté comme sa nature le demande. » Et ailleurs : « Dieu est la cause première qui meut à la fois et les causes naturelles et les causes volontaires. Et comme, lorsqu'il meut les causes naturelles, il n'empêche pas que leurs actes ne soient naturels, de même, lorsqu'il agit sur les causes volontaires, il n'empêche pas leurs actions d'être volontaires, mais il leur donne plutôt ce caractère, car il agit dans chaque être d'une manière conforme à sa nature propre. »

Quant au problème du mal, St. Thomas est optimiste : « Dieu, dit-il, fait ce qu'il y a de mieux pour l'ensemble, mais non ce qu'il y a de mieux pour chaque partie, à moins que les parties ne soient considérées dans leur rapport avec le tout. Or le tout, c'est-à-dire l'universalité des créatures est meilleur et plus parfait s'il renferme des êtres qui puissent s'écarter du bien et qui, en effet, s'en écartent avec la per-

Digitized by Google

mission de Dieu qui leur en laisse la liberté... Comme le dit St. Augustin, Dieu est si puissant que du mal il peut faire sortir le bien. Ainsi, il y aurait une foule de biens anéantis, si Dieu ne permettait pas au mal d'exister. La mort des animaux dévorés par le lion est ce qui le fait vivre. De même, sans l'iniquité, il n'y aurait pas lieu d'exercer la justice qui châtie, ni la patience qui se résigne. » Toutefois, l'optimisme de St. Thomas n'est ni celui de Malebranche, ni celui de Leibniz. La bonté de Dieu n'est pas liée, d'après le docteur Dominicain, à la production du monde actuel, elle aurait pu en créer un autre, ou meilleur ou pire, et le soumettre à d'autres lois. L'optimisme de St. Thomas consiste à dire que ce monde, pris dans son ensemble, est l'expression la plus fidèle des desseins du Créateur ; étant données les choses que la création comprend actuellement, Dieu les a soumises à l'ordre qui convient le mieux à leur nature, et c'est précisément dans cet ordre que consiste la beauté de l'Univers.

Nous n'en dirons pas davantage de la théodicée thomiste. On pourrait tout aussi bien l'appeler la théologie thomiste, car elle procède beaucoup plus des données de la révélation que des pures lumières de la raison. Si nous ajoutons que St. Thomas, sous couleur philosophique, met beaucoup de fantaisie dans son développement, tout subjectif du reste, du plan divin et qu'il semble se promener dans les desseins de Dieu avec une géniale désinvolture, nous aurons donné, en deux mots, notre appréciation sur la doctrine que nous venons de résumer.

B. Théologie de St. Thomas.

La théologie de St. Thomas n'est que l'expression scientifique des croyances religieuses du moyen âge. Elle est exposée dans trois ouvrages principaux : 1° dans le Commentaire sur les sentences de Pierre Lombard ; 2° dans la Somme contre les Gentils ; 3° dans la Somme de théologie. Nous venons de voir, dans la théodicée, la pensée de St. Thomas sur Dieu. « La doctrine thomiste de Dieu, dit avec raison un critique protestant, est empreinte d'un déterminisme qui aboutirait rigoureusement à un panthéisme naturaliste, si l'on en déduisait les conséquences logiques. Cette notion de Dieu, en effet, repose sur des prémisses empruntées à St. Augustin et à Denys

Digitized by Google

l'Aréopagite, prémisses qui reproduisent en dernière analyse les principes de la spéculation néoplatonicienne. Dieu est l'être des êtres, l'être suprême et absolu, substance de tout phénomène, fond immanent des choses, qui toutes subsistent par lui et en lui ; il est la substance absolue dans laquelle l'être, la volonté et l'intelligence sont identiques.» (Somme, I, quest. 14, art. 4 ; quest. 19, art. 1). Et plus loin, parlant de la conception aristotélicienne de Dieu, *acte pur,* le même critique ajoute : « Rien de plus difficile que d'accorder une pareille idée de Dieu avec le dogme officiel de la *Trinité ;* malgré tous les efforts de Thomas, il ne lui est pas possible d'arriver à une distinction *réelle* entre les trois personnes de la Divinité.... la contradiction entre les prémisses bibliques du dogme trinitaire et les prémisses philosophiques de la théologie thomiste est irréductible. »

En ce qui est du dogme de la *Rédemption,* Thomas d'Aquin, contrairement à St. Anselme, abandonne la nécessité de la satisfaction réalisée par l'Homme-Dieu ; il enseigne seulement que le mode de rédemption opérée par Jésus-Christ a été le mieux approprié et le plus convenable ; il insiste, en outre, sur le côté moral, c'est-à-dire sur l'acte volontaire du sacrifice de Jésus-Christ ; il développe la notion de solidarité qui unit le Christ à son Eglise (Somme, III, quest. 8, art. 1 et 3) ; enfin, il enseigne que la satisfaction n'est pas seulement suffisante, elle est surabondante.

Quant au *Salut,* c'est par les moyens de grâce que Dieu a confiés à l'Eglise romaine que, d'après St. Thomas, nous pouvons le réaliser. La hiérarchie de cette Eglise n'est pas pour lui étrangère au salut. Il reproduit les principales thèses de St. Augustin sur la chute, le libre arbitre, la grâce. Nous le trouvons trop déterministe.

St. Thomas a étudié très minutieusement la question *des Sacrements ;* encore que la mort l'ait surpris avant son œuvre achevée. Au point de vue *eucharistique,* il asseoit définitivement et faussement, selon nous, la doctrine de la transsubstantiation matérielle ; il imagine la doctrine de la concomitance pour justifier le refus du calice aux laïques (Somme, III, quest. 76, art. 2). Quant à la doctrine de la *Pénitence,* il la développe dans un sens entièrement hiérarchique ; il insiste sur la nécessité de la confession auriculaire au prêtre, *illi soli*

Digitized by Google

facienda est sacramentalis confessio (Somme, III, suppl. quest. 7, art. 1). Il fonde la doctrine des indulgences sur la théorie du trésor de l'Eglise et de la solidarité des membres du corps de Christ (Somme, III, suppl. quest. 25, art. 1); enfin, il sanctionne la doctrine du *Purgatoire,* entendue dans le sens de l'Eglise romaine, cette doctrine étant du reste indissolublement unie à sa doctrine des indulgences (Comm. in sent. Lomb. IV, Dist. 21, quest. 1). Nous avons déjà parlé, lorsque nous avons exposé la philosophie de St. Thomas, de *la morale* thomiste. C'est surtout dans la Somme théologique (Prima et Secunda Secundæ), qu'il l'expose. Elle est empruntée à Aristote et à St. Augustin : elle est plutôt rigide et nous ne savons trop pourquoi les casuistes l'appellent leur maître. Enfin, au point de vue *exégétique,* Thomas d'Aquin fit faire un pas à la théologie scripturaire en rompant avec cette tradition du moyen âge, d'après laquelle on cherchait à découvrir dans les textes sacrés je ne sais quelles allégories forcées et imcompréhensibles. Toutefois, en indiquant cette voie, le Docteur angélique fut loin de s'y tenir toujours d'une manière conséquente.

Tels sont, rapidement esquissés, les principaux points de la théologie thomiste; il n'entre point dans notre pensée de les réfuter ici : nos études néo-thomistes sont plutôt faites à un point de vue philosophique, mais nous avons cru bon d'illustrer la pensée philosophique de St. Thomas par sa doctrine théologique qui l'a si souvent inspirée. Il faut que nous ayons une idée aussi complète que possible du Docteur que Léon XIII a voulu remettre en honneur à ce point, que la pensée catholique-romaine moderne est appelée aujourd'hui à s'en inspirer exclusivement. Il nous reste maintenant à faire la critique générale de l'œuvre de St. Thomas.

IV. — Critique générale du Thomisme traditionnel.

Nous n'entendons évidemment pas reprendre dans ce court chapitre *toutes* les thèses contestables de St. Thomas et en faire une réfutation détaillée et didactique : il nous faudrait pour cela des volumes; nous ne voulons dans cette étude que signaler les principales objections qui ont été faites au Docteur dominicain depuis celles de son illustre rival Duns Scot jusqu'à celles que le renouveau thomiste, en vogue aujourd'hui,

Digitized by Google

ne peut manquer de suggérer à ceux qui ne pensent pas comme Léon XIII. Le simple énoncé de ces objections amènera cette conclusion qui est la nôtre : que St. Thomas peut être et est en réalité un grand philosophe et un grand théologien *de son temps,* mais qu'il n'est pas le grand philosophe et le grand théologien *de tous les temps,* le seul centre lumineux de la pensée auquel il faille toujours revenir quand on veut voir clair dans toutes les questions. C'est cette prétention léonine que nous voulons seule combattre, laissant du reste à St. Thomas toute sa valeur et tout son mérite qui sont réels.

Le premier antagoniste de Thomas d'Aquin, ou plutôt de la pensée thomiste, fut en plein moyen âge Duns Scot, le docteur subtil de l'ordre des franciscains. St. Thomas, nous l'avons dit, penchait vers le déterminisme. Duns Scot, lui, veut venger le libre arbitre dont il cherche l'origine en Dieu, plus spécifiquement dans la volonté divine : « Dieu veut parce qu'il veut et comme il veut. » St. Thomas avait mis l'accent sur la sagesse divine, Scot le combat en faisant dériver en Dieu la sagesse de la volonté : « Dieu, dit-il, aurait pu nous donner une autre loi morale s'il l'avait voulu ; il aurait pu s'unir à une pierre aussi bien qu'à un homme » (lib. III, dist. 2, quest. 1). « Nous ne pouvons connaître Dieu, dit-il ailleurs, qu'avec l'assistance de la lumière divine, de la grâce, et la théologie est la vraie science du connaissable. » Kant n'a pas dit autre chose, quant à la première partie du moins de la proposition. Fouillée et Spencer admettent, eux aussi, un inconnaissable philosophique. St. Thomas contre Scot veut que tout soit accessible au ciel et sur la terre à la raison humaine. C'est prétentieux, mais ce n'est pas vrai. De même, Duns Scot marque fortement, contre son rival dominicain, la dignité et l'indépendance de l'homme : « L'action surnaturelle, dit-il, est un attribut normal et en quelque sorte naturel de l'homme... Si l'homme peut recevoir cette assistance divine, c'est qu'il y a affinité entre ce qui est reçu et celui qui reçoit, sans quoi la révélation serait une création absolument nouvelle... Par nos bonnes œuvres, nous pouvons nous disposer à la grâce » (Sent. lib. I, dist. XVII, quest. 3). L'homme en un mot est libre et Scot conçoit cette liberté dans un sens presque pélagien, contre le thomisme augustinien qui verse dans le déterminisme.

Digitized by Google

Si modéré qu'il l'ait été, St. Thomas fut réaliste. Or, le réalisme aboutissait logiquement et inévitablement au panthéisme. Thomas d'Aquin comme Albert le Grand essayèrent, il est vrai, de combattre le panthéisme tout en restant idéalistes, mais ils furent inconséquents. Aussi appelèrent-ils nécessairement des contradicteurs nominalistes. Ceux-ci ruinèrent le réalisme et avec lui le thomisme; ils appelèrent une science nouvelle, celle de l'observation et de l'expérimentation, ils se déclarèrent les défenseurs de la liberté politique, en se faisant les champions de la cause des rois contre le pouvoir ecclésiastique, ou les défenseurs de la liberté religieuse en soutenant la suprématie des Conciles sur le Pape. A un autre point de vue, St. Thomas et la plupart des scolastiques avaient voulu unifier la philosophie et la théologie en faisant de la première la servante de la seconde. Les premiers nominalistes, Durand de St. Pourçain et Guillaume Occam, enseignèrent, eux, que la vérité théologique doit être distinguée de la vérité philosophique et même qu'une proposition peut être vraie au premier point de vue et fausse au second. Le thomisme n'était donc pas parvenu à expliquer la foi par la raison et à les mettre d'accord.

Durand de St. Pourçain, un dominicain pourtant, nie contre St. Thomas que l'homme puisse arriver à connaître Dieu par la raison; il n'admet aucune existence objective des universaux, rejette le rationalisme aussi bien que le mysticisme, place le siège de la connaissance divine dans la volonté et fait de la foi une vertu et non une science. Il nie toute théologie scientifique et ne laisse subsister, idée étrange, que l'autorité de l'Ecriture commentée par la papauté. En particulier, il n'admet pas sans de graves réserves la doctrine de la transsubstantiation. Voici un exemple de sa façon d'argumenter contre le Docteur angélique. Il s'agit de l'action de Dieu sur les actes humains. « On peut se demander, dit-il, si l'action de Dieu ne pourrait pas accompagner l'action de la créature, ou bien la précéder ou bien la suivre : or, chacune de ces hypothèses, *quoi qu'en dise St. Thomas,* présente d'inextricables difficultés qui ramènent à cette conclusion : Que la créature agit seule immédiatement en vertu des pouvoirs actifs dont elle a été douée et que Dieu n'opère que par l'entremise des facultés qu'il a disposées et qu'il entretient dans la créature » (lib. II, dist. 1, quest. 5, p. 393). « Dieu est la cause des actions du

Digitized by Google

libre arbitre, en tant que le libre arbitre est créé et conservé par lui. » (Lib. II, dist. 37, quest. 1, p. 432.)

Un autre adversaire de St. Thomas fut le franciscain Guillaume d'Occam (1280—1347), qui peut être considéré comme le véritable restaurateur du nominalisme : « Il y a en Dieu, disait-il, une notion correspondant à chaque objet individuel, notion qui est la raison d'être de cet objet. » Il transportait ainsi aux idées des êtres individuels le réalisme qu'il enlevait à celles de genre et d'espèce et par là il affirmait plus fortement que St. Thomas la réalité du monde expérimental ; il peut être considéré comme le précurseur de l'empirisme moderne. Il en concluait que les vérités de la foi (existence de Dieu, etc.) ne peuvent être l'objet d'une démonstration et d'une connaissance rationnelle. C'est toujours la thèse kantienne. « C'est par l'autorité de l'Eglise que nous sommes assurés de ces vérités, autorité à laquelle il faut se soumettre, *si bizarres que puissent être les conséquences qui se déduisent du dogme.* » On se demande si Occam n'a pas mis quelque ironie dans ces protestations de déférence à l'Eglise romaine. Quoi qu'il en soit, sa critique acérée donna le coup de mort au thomisme scolastique et le quinzième siècle chercha une voie nouvelle. Au point de vue théologique, il suggère dans son *de Sacramento Altaris* l'idée d'une *présence mystique du Christ,* qui exerça, dit-on, quelque influence plus tard sur la pensée de Luther. Nous ne pouvons évidemment suivre Occam dans ses luttes contre St. Thomas. Voici un spécimen de son argumentation, il s'agit de la définition thomiste de l'âme : « En définissant l'âme une forme immatérielle et incorruptible qui est toute entière dans chaque partie du corps, il ne peut pas être établi d'une manière évidente, soit par voie de démonstration, soit par voie d'expérience, qu'une pareille âme soit la forme du corps.... Le philosophe qui suit la raison naturelle accorderait que nous expérimentons au dedans de nous le genre de pensée qui est l'acte d'une forme corporelle et corruptible, et il dirait avec raison qu'une pareille forme suppose l'étendue. Mais nous n'expérimentons pas cet autre genre de pensée, qui est l'opération propre de la substance immatérielle, et il suit de là que nous ne pouvons pas conclure qu'il existe en nous une substance immatérielle qui est notre forme, et quand bien même nous expérimenterions en nous ce

Digitized by Google

genre de pensée, nous ne pourrions en rien conclure, si ce n'est que son sujet est en nous comme moteur, mais non pas qu'il s'y trouve comme la forme essentielle de notre existence» (Guill. Occam. 1, quodlib. 1, quæst. X). Occam prétend encore contre St. Thomas que nous n'avons aucun concept simple de la Divinité. Nous ne connaissons Dieu que par une série d'abstractions dont les êtres particuliers nous offrent les éléments et que nous réunissons dans une notion complexe qui représente pour nous la Divinité (Sent. 1, dist. 2, quæst. IX).

Et que d'autres théories thomistes que l'on voudrait ressusciter aujourd'hui et qui ont été attaquées en plein moyen âge, à peine tombées de la plume de St. Thomas! Le principe de l'individuation est-il la matière? La personnalité de l'âme humaine est-elle subordonnée à son rapport avec le corps? Les purs esprits dont la nature ne renferme rien de matériel sont-ils uniques, chacun dans son espèce, de manière qu'il ne puisse exister, par exemple, deux anges de la même espèce? Autant de points sur lesquels la doctrine de St. Thomas a été contestée et est contestable. Du moment, en effet, que l'on place dans la matière le principe de l'existence individuelle même pour l'âme humaine, on est conduit à penser que la dissolution du corps entraîne la destruction de l'individualité et que les âmes dégagées de l'élément corporel cessent de se distinguer les unes des autres et vont se perdre au sein de l'âme universelle: on retombe en un mot dans les aberrations du panthéisme que St. Thomas avait si énergiquement combattu contre Averrhoès. Et quand St. Thomas enseigne que l'âme est l'unique forme substantielle du corps, est-il bien sûr de son assertion? Il nous semble que les auteurs du moyen âge qui ont combattu cette doctrine, comme le franciscain Guillaume de Lamarre, par exemple, avaient pour eux la foi traditionnelle et la raison. Comment au premier point de vue St. Thomas accorde-t-il sa théorie avec l'enseignement de la théologie sur la double nature du Christ et avec celui de l'Eglise romaine sur le dogme de la transsubstantiation? Et au point de vue de la raison, qui ne voit que l'enseignement thomiste nous présente l'âme comme étant à la fois spirituelle et matérielle, puisqu'elle accomplit la double opération de penser et de mouvoir le corps?

Digitized by Google

Nous ne voulons pas, nous ne pouvons pas, sous peine de prolonger indéfiniment cette étude, suivre toutes les critiques faites à St. Thomas depuis la fin du XVe siècle jusqu'à nos jours par l'école mystique, par les jésuites, par les cartésiens et par l'école sensualiste. Qui ne sait les luttes homériques et durant encore, soulevées à la fin du XVIe siècle par le fameux livre de Molina : « De l'accord du libre arbitre et de la grâce », qui attaquait la doctrine de St. Thomas ? Le livre fut dénoncé à l'Inquisition par le dominicain Bannez, et depuis lors, jésuites et dominicains se divisèrent à un tel point qu'il devint nécessaire de créer une nouvelle Congrégation *de Auxiliis* pour apaiser leur querelle. Cette division sur la doctrine thomiste devint le prélude des plus graves controverses et de luttes opiniâtres et éclatantes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours. Nous doutons même qu'aujourd'hui, après les encycliques de Léon XIII, tous les jésuites soient de fervents néo-thomistes.

Le cartésianisme eut dès son apparition un succès prodigieux et pour le suivre on abandonna dans tous les camps la plupart des anciens guides. La dernière heure du thomisme semblait avoir sonné ; les rares défenseurs de la scolastique firent entendre d'inutiles protestations et tombèrent dans un discrédit si complet que l'histoire n'a pas même retenu leurs noms. On sait comment, un siècle après l'apparition du cartésianisme, cette noble philosophie fut abandonnée au profit de l'empirisme de Locke et de Condillac. Il semblerait à première vue qu'aucune doctrine ne pouvait être plus opposée à l'esprit général du thomisme que la philosophie de la sensation, et cependant les deux systèmes ont un principe commun : « Nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu », qui les lie l'un à l'autre. Sans doute, ce principe est diversement appliqué par les sensualistes qu'il conduit logiquement au matérialisme, et par St. Thomas que sa théologie retient dans les limites du spiritualisme chrétien. Mais, à la longue, la logique triomphera, et lorsque, nouveau Phénix, le thomisme essaiera de renaître de ses cendres, c'est en s'appuyant sur le matérialisme et le positivisme qu'il tentera de faire sa réapparition dans le monde. C'est précisément la tentative essayée de nos jours par Léon XIII. Mais jusqu'aujourd'hui et depuis plusieurs siècles, il n'en reste pas moins vrai que les ouvrages de St. Thomas

Digitized by Google

avaient perdu toute espèce d'influence sur la marche des idées; les philosophes ne les citaient que pour tourner en dérision ce qu'on nommait alors la barbarie scolastique; le clergé lui-même s'était pris à chercher d'autres modèles à la suite de Bossuet, de Fénelon et de tant d'autres. C'est à peine si quelques religieux dominicains et quelques prêtres perdus dans la foule secouaient encore sur les rayons oubliés des bibliothèques la poussière séculaire de la Somme de théologie, lorsque, devancée pourtant par quelques bons ouvrages et par quelques sérieuses études d'hommes éminents du XIXe siècle, retentit la fameuse encyclique *Æterni Patris* (1879), dont le but unique est de replacer d'un coup, d'emblée et par voie d'autorité, Thomas d'Aquin à l'apogée de la gloire et au pinacle de l'influence.

Avant de clore cette étude, nous éprouvons encore le besoin de mettre sous les yeux de nos lecteurs une critique générale de St. Thomas et de son œuvre par trois philosophes de notre siècle, philosophes de valeur, qui ont assez connu le thomisme pour en parler exactement: « St. Thomas, dit Victor Cousin, ne voulut être que professeur, mais il fut un professeur incomparable, aussi l'appela-t-on *Doctor Angelicus,* l'Ange de l'école. Mais ce surnom, mal entendu, pourrait tromper sur la nature de son talent. Ce n'est point un homme éloquent dont la parole ou la plume ait une grande élévation: c'est un maître accompli dont le mérite essentiel est une clarté parfaite. Il décompose, divise et subdivise les questions, au risque de les amoindrir, ne songeant à rien qu'à les éclaircir et sans nul souci de l'intérêt littéraire. Son style n'a ni éclat, ni grandeur, ni élégance, mais il est d'une fermeté, d'une rigueur, d'une précision qui ne fléchissent jamais. C'est juste la manière opposée à celle de St. Augustin. Celui-ci, comme Platon son maître, habite dans la région de l'idéal; il a le souffle puissant et jusque dans la plus austère dialectique il introduit du mouvement, de la vie et de la grâce. Celui-là, comme son maître Aristote, demeure toujours dans l'école, sévère comme l'analyse et presque aussi froid que l'abstraction. Jamais un mot qui parte du cœur, qui élève et qui soutienne. Il ne faut pas non plus rêver dans St. Thomas un membre de la famille des grands philosophes, un rival de Platon, d'Aristote ou de Plotin; son originalité est bien plus dans la qualité de

Digitized by Google

son esprit que dans celle de sa doctrine. Il n'a mis dans le monde ni une méthode, ni un principe, ni même une doctrine qui lui appartienne. » — Frédéric Morin écrit de son côté : « Tout dans les vingt-cinq in-folio de l'illustre docteur, tout est-il vérité pure et infaillible ? Le moyen âge ne le crut pas et la preuve c'est que toutes les écoles ne furent pas thomistes à partir de St. Thomas. Le XVIIe siècle ne pensa pas plus que les précédents qu'on dût croire à l'infaillibilité philosophique de St. Thomas, et personne n'ignore que non seulement Bossuet et Arnaud, mais Fénelon et bien d'autres crurent devoir en appeler à une tradition très différente de la tradition péripatéticienne. Ajoutons enfin que les thomistes mêmes du moyen âge ou de la renaissance, Cajetan, par exemple, et Suarez ne considéraient pas le thomisme comme l'incarnation de la vérité catholique (romaine) dans la philosophie et la science... C'est à une date très rapprochée de nous que se produit une théorie historique qui regarde ou tend à regarder tout l'enseignement philosophique, scientifique et scolastique de St. Thomas comme l'expression suprême du catholicisme (romain). Les écrivains qui soutiennent cette théorie ont dû avoir une grave raison pour la soutenir. » — Et plus admiratif, mais sans être plus approbatif, M. Paul Janet dit à son tour : « La philosophie de St. Thomas est l'image fidèle de son temps : c'est le nœud du moyen âge, c'est le moyen âge lui-même : c'est là qu'il a rassemblé en apparence pour l'éternité tout ce qu'il a su, pensé et aimé. La philosophie de St. Thomas est un grand et admirable effort de l'esprit pour associer deux éléments bien différents : la philosophie humaine et la philosophie divine, Aristote et le christianisme. Les premiers siècles de l'ère chrétienne nous avaient éloignés de l'antiquité ; le moyen âge nous y ramène. La philosophie de St. Thomas est une œuvre artificielle, inférieure par cela même aux grandes doctrines morales de l'antiquité et même à celle d'Aristote, mais qui les complète cependant et leur donne plus de précision qu'elles n'en avaient. »

Nous arrêterons ici notre critique générale du thomisme traditionnel. Nous l'avons suivi depuis ses origines jusqu'à nos jours et encore que nous n'ayons relevé que la millième partie des critiques faites à St. Thomas et à son école, nous en avons assez dit pourtant pour faire réfléchir les esprits impar-

Digitized by Google

tiaux. En regard de tous ces jugements émis dans tous les siècles par des hommes éminents, par des théologiens et des philosophes pris dans toutes les opinions, on se demandera une fois de plus comment Léon XIII a pu écrire l'encyclique *Æterni Patris,* comment il a osé faire de St. Thomas le seul centre de la vérité philosophique et théologique, comment sur sa seule parole a pu aussi se créer, dans toute l'Europe et le monde catholique romain, ce vaste mouvement néo-thomiste, dont l'influence sera circonscrite, nous voulons le croire, à certains esprits, mais qui s'est étendu néanmoins avec une rapidité qui fait plus honneur à l'obéissance aveugle qu'à la vigueur philosophique et à l'indépendance de la pensée humaine en plein dix-neuvième siècle.

V. — Ecrivains et Idées néo-thomistes. (Ier groupe.)

Après avoir essayé, dans les études précédentes, de résumer et de critiquer le thomisme traditionnel, étudions le néo-thomisme proprement dit: car encore que ce dernier ait pour mission, de par l'encyclique *Æterni Patris,* de renouer la tradition scolastique, il est cependant dans cette tradition des choses, des principes qu'on n'ose pas exhumer en face de la science moderne; il est, d'autre part, aujourd'hui, des choses, des principes, des faits constatés par cette science, dont on n'avait pas soupçon au moyen âge et que l'on veut rattacher bon gré mal gré au principe thomiste. C'est l'œuvre que poursuivent avec ténacité et souvent avec habileté les néo-scolastiques: ajoutons que pour les penseurs indépendants le succès ne répond pas toujours aux efforts et aux talents des promoteurs de l'entreprise.

Nous voudrions avoir à notre disposition et pouvoir présenter au lecteur une *Somme néo-thomiste* où se trouverait systématiquement résumée la doctrine nouvelle; il nous serait facile de l'étudier ainsi page par page et d'en essayer, quand il y aurait lieu, la réfutation. Malheureusement, cette *Somme* n'existe pas ou du moins n'existe pas encore; nous doutons même qu'elle existe jamais; nous comprenons, en effet, qu'il est plus facile pour les néo-thomistes d'amener la conception du Maître à un tel degré de généralité vague qu'elle soit unani-

Digitized by Google

mement acceptée par tous les esprits, par le fait qu'elle s'adapte avec le même succès à toutes les formes individuelles et sociales. Force nous est donc, pour apprécier la doctrine néo-scolastique, de la surprendre dans les pages des Revues et des livres qui ont pour but de défendre les idées chères à Léon XIII. Nous choisirons parmi les écrivains ceux qui ont traité des questions qui nous paraissent fondamentales. Et pour qu'on ne nous accuse point de profiter de la période de tâtonnement inséparable de toute œuvre à son début, nous demanderons seulement raison au néo-thomisme de ce qu'il a produit pendant ces dix dernières années, relativement aux questions que nous avons l'intention de toucher dans ces études.

Un livre que nous avons lu avec grand intérêt et qui décèle, nous n'hésitons pas à le dire, un esprit vigoureux chez son auteur, c'est le livre de l'*Ame humaine* du P. Coconnier, dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse). C'est un volume de 500 pages qui a paru en 1890; il nous en faudrait presque autant pour développer les réflexions que nous a suggérées sa lecture. On comprendra dès lors que nous nous bornions à exprimer notre jugement sur la thèse qui nous a semblé la plus importante et la moins bien étayée, celle qui concerne l'union de l'âme et du corps. Déjà au chapitre III de son livre, le P. Coconnier établit par les preuves traditionnelles que l'âme est une substance. Or cette affirmation, que nous laisserions passer chez Descartes, nous semble assez contestable chez un thomiste qui définit l'âme (p. 486): « *Une réalité spirituelle qui, en s'unissant à la matière, constitue cet être corporel, organique, sentant, pensant, qui est et qu'on appelle l'homme,* » et qui définit la substance (p. 91): « *Une chose, une réalité de telle nature ou essence qu'elle peut tenir debout, demeurer sans avoir besoin d'exister dans un autre être, comme dans un sujet qui la supporte, et qui est elle-même le sujet et le support d'une série indéfinie de modifications et de changements accidentels.* » Sans doute, avec des distinctions (et les nouveaux comme les anciens scolastiques doivent exceller sur ce point), le P. Coconnier nous dira que l'âme n'a pas besoin d'exister dans le corps comme dans un autre être, comme dans un sujet qui la supporte, etc.; mais ces distinctions sont-elles d'ordre philosophique, ou plutôt ne seraient-elles pas d'ordre théologique, en ce sens qu'elles

Digitized by Google

présupposent une croyance déterminée du P. Coconnier, antérieure à sa preuve et inspiratrice de cette preuve? Et pour citer au R. P. dominicain une autorité philosophique, sinon néo-thomiste, avec laquelle pourtant il comptera sans doute, M. l'abbé Piat dit aussi que la substantialité de l'âme ne lui paraît plus une idée *démontrable*, sans que pour cela il entende qu'elle soit une idée fausse: « Loin de là ma pensée, dit-il. Mon but était de tirer des données de la conscience ce qu'elles peuvent fournir en ce moment sur la nature du moi; et il m'a paru que, si elles fondent clairement son unité et son identité, elles ne conduisent peut-être pas jusqu'à sa substantialité. En dehors de la psychologie proprement dite, la substantialité de l'âme peut s'éclairer soit à la lumière de la théologie naturelle, soit à la lumière de la foi, et c'est là pour moi que se trouve la vraie solution du problème... D'ailleurs, que je sois une substance ou non, je n'en reste pas moins un sujet indivisible et permanent, doué d'intelligence et de liberté, je n'en suis pas moins une personne [1]). »

Voilà pour ce qui a trait à l'âme substance. L'âme humaine est simple, continue le P. Coconnier, et elle est spirituelle: « La spiritualité n'est pas le moins du monde, suivant nous, un degré de simplicité. C'est une propriété d'un genre tout divers. Simplicité dit absence de parties; spiritualité, manière d'exister indépendante d'une substance conjointe » (p. 121). Nous reviendrons plus longuement sur la spiritualité de l'âme, à propos du livre de M. de Craene, professeur à l'institut philosophique de Louvain, livre intitulé précisément: *De la spiritualité de l'âme;* mais d'ores et déjà nous pouvons objecter au P. Coconnier que nos idées, d'après la thèse thomiste elle-même, nous viennent des sens, « nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ». D'autre part, l'âme ne peut rien penser sans le concours de l'imagination et de ses images. Faut-il rappeler au P. Coconnier le mode de la connaissance intellectuelle préconisé par St. Thomas? L'objet perçu dépose dans l'âme une image, l'entendement actif s'empare de cette image, en abstrait les qualités matérielles et en dégage une espèce intelligible. L'espèce intelligible agit sur l'entendement possible,

---

[1]) *La personne humaine,* Paris, Alcan, 1897.

Digitized by Google

le pénètre, l'informe et détermine la connaissance intellectuelle. Certes, le procédé n'est pas simple, mais en raison même de sa complication, une fois compris et admis, il ne s'oublie jamais. Or le P. Coconnier l'oublie vraiment, quand, ayant admis ce principe, il affirme néanmoins sans hésiter la spiritualité de l'âme, en définissant naïvement cette dernière: « Une manière d'exister indépendante d'une substance conjointe. » C'est ici qu'il faudrait citer en son entier la première étude de M. Alaux, professeur de philosophie à la Faculté des lettres d'Alger, dans son ouvrage intitulé: *Théorie de l'âme humaine, essai de psychologie métaphysique.* Dans cette étude, M. Alaux fait une excellente critique de la psychologie métaphysique de St. Thomas. Il montre que les formules équivoques abondent en cette psychologie, qu'elles prêtent à une interprétation matérialiste (p. 55 et suiv.), que les formes subsistantes font violence à la logique d'un système qui compose l'être de matière et de forme (p. 60 et suiv.), que le thomisme n'est dans sa psychologie qu'un aristotélisme incohérent et contradictoire. « St. Thomas, dit-il, tient, au sujet des sensations et des passions, le *langage même du matérialisme physiologique* ». C'est peut-être, ajoute-t-il malicieusement, ce qui lui vaut un regain auprès de certains théologiens, heureux d'avoir toute prête dans la plus autorisée de leurs écoles du moyen âge, une philosophie si aisément d'accord avec le matérialisme d'une prétendue science contemporaine. Non, certes, qu'il y ait chez eux calcul, ni un autre intérêt que celui de la vérité, mais par suite d'habitudes involontaires d'esprit et de langage contractées au contact de cette science et sous l'influence d'un siècle tout imprégné d'idées matérialistes... St. Thomas n'est pas matérialiste assurément, sa foi le lui défend. Logiquement, il semble bien qu'il devrait l'être (p. 57). Appliquées au maître, ces paroles sont entièrement applicables à l'auteur de l'*Ame humaine.*

Dans le chapitre V de son livre, le P. Coconnier aborde la difficile question de l'union de l'âme et du corps. « Quand je médite, écrivait Cicéron dans ses Tusculanes, sur la nature de l'esprit, ce que je conçois le plus difficilement et ce qui me laisse le plus d'obscurité, ce n'est pas l'état de l'âme échappée de son corps et pénétrant dans le ciel immense comme dans sa vraie demeure, c'est son existence dans la prison du corps, *multo difficilior cogitatio multoque obscurior.* » Cette difficulté

Digitized by Google

n'en est plus une pour les néo-thomistes. Le P. Coconnier commence par réfuter l'idée platonicienne de l'âme moteur, celle qui semble avoir inspiré M. de Bonald dans sa définition de l'homme: « une intelligence servie par des organes ». Il veut entre le corps et l'âme une union plus intime, une union personnelle; cela ne lui suffit point encore, leur union est une *union substantielle.* « Deux choses sont dites unies substantiellement, écrit le P. Coconnier (p. 255), quand elles se joignent et se mêlent si intimement que de leur union il résulte, non pas seulement l'unité de personne, mais encore l'unité de nature ou d'essence... D'après cela, pour que deux choses soient unies substantiellement, il faut qu'elles se pénètrent et se mêlent de telle sorte qu'elles ne forment qu'une seule essence et constituent un seul et unique principe intrinsèque d'opérations et de propriétés. Or c'est précisément de cette manière que l'âme et le corps sont unis dans l'homme. » C'est catégorique et ce n'est point au P. Coconnier que M. le professeur Michaud, directeur de la *Revue internationale de Théologie,* serait tenté de demander comme à Mgr Mercier: « L'auteur admet-il l'*union* seulement, à savoir que l'âme et le corps sont unis hypostatiquement de manière à former une seule personne? L'union *substantielle* dont il parle est-elle autre chose qu'une union *hypostatique?* Si c'est autre chose, implique-t-elle que les substances de l'âme et du corps ne sont plus deux substances, mais une seule? Ne le croirait-on pas, lorsqu'on entend l'auteur parler de « l'unité substantielle » de l'homme et dire que l'homme est non seulement une personne, mais *une substance* composée de matière et d'une âme immatérielle? Ne sommes-nous pas alors en plein *monophysisme* humain? Et ce monophysisme absorbe-t il le corps au profit de l'âme, ou l'âme au profit du corps? Se résout-il en idéalisme ou en matérialisme? De plus, comment dans ce système de « l'unité substantielle » l'immortalité de l'âme est-elle sauvegardée? Que devient l'âme quand « l'unité substantielle » de l'homme se dissout? » Il est trop évident que l'union substantielle du P. Coconnier, soigneusement distinguée par lui de l'union personnelle et comportant « une seule essence » n'est autre que « l'unité substantielle » de Mgr Mercier, incriminée par M. le professeur Michaud. Il incombe donc au R. P. dominicain de sauvegarder, lui aussi, l'immortalité de l'âme, et c'est ce qu'il essaie du reste de faire dans

Digitized by Google

le chapitre VI de son livre: « L'âme humaine est immortelle non seulement par grâce, mais encore par nature. »

Avant d'examiner la preuve du P. Coconnier, opposons-lui encore un philosophe de son Eglise, un contemporain qu'il ne dédaignera pas. L'abbé Piat, dans son livre de la *Destinée de l'homme,* juge qu'aujourd'hui nous n'avons plus le droit de donner aussi promptement une réponse affirmative à la question de l'indépendance de l'âme. « Il s'agit de savoir si la pensée et la matière ne procèdent pas l'une et l'autre d'une réalité plus profonde, et d'après des lois qui nous sont inconnues; il s'agit de définir si le même principe d'énergie qui s'épanouit dans le vide sous forme d'étendue, n'est pas aussi celui d'où l'esprit sort sous certaines conditions pour s'y perdre derechef quand ces conditions viennent à disparaître. »

Or, le P. Coconnier, qui se réclame pourtant au début de son livre de la méthode psychologique positive, n'essaie pas même d'expliquer une foule de faits et d'objections modernes par l'hypothèse timidement présentée par l'abbé Piat. En bon scolastique, il fait quelques syllogismes et tout est prouvé. En voici un spécimen (p. 326). La nature et la manière d'exister d'un agent quelconque sont proportionnées à son opération et à sa manière d'agir. Or l'âme humaine a une opération où le corps ne peut aucunement atteindre, une opération transcendante: la pensée. Donc l'âme humaine a une nature qui dépasse le corps, une existence transcendante qui lui appartient en propre et qu'elle ne tient que d'elle-même. Donc aussi son corps venant à lui faire défaut, elle demeure quand même en vertu de cette subsistance que le corps ne pouvait lui donner; à peu près comme un associé de commerce reste aux affaires et continue la spéculation, même après que les fonds communs de la société ont été détruits, pour peu qu'il possède des fonds particuliers et n'appartenant qu'à lui.

Or, cet argument a beau être renouvelé d'Albert-le-Grand (*de natura et origine animæ,* tractat. II, c. VIII); il n'est pas probant, et si, mystiquement, il peut rasséréner la foi en l'immortalité de l'âme, foi qui est du reste la nôtre, il ne peut en aucune façon former la conviction d'un philosophe incroyant. Nous laissons passer la majeure du syllogisme précédent, encore qu'on pourrait en déduire très bien la spiritualité de l'âme de

Digitized by Google

certains animaux, dont les opérations et manières d'agir équivalent à celles de certains hommes. Mais la mineure est tout simplement un tour de prestidigitation. Il ne s'agit pas de savoir si l'âme humaine a une opération où le corps ne peut aucunement atteindre, en d'autres termes si l'âme est supérieure au corps; cela n'a rien à faire dans la question. Il s'agit de savoir si l'âme a une opération transcendante, la pensée, par elle-même, indépendamment du corps, en d'autres termes, si la pensée est essentielle à l'âme. Qu'un cartésien nous l'affirme, nous ne le chicanerons point, mais qu'un thomiste réclame notre adhésion immédiate à cette mineure, nous protestons et nous remettons en mémoire au P. Coconnier les objections matérialistes qui nous semblent valoir contre son système. « De même qu'il n'y a pas de pensée sans cerveau, dit Büchner, il n'y a pas non plus de cerveau d'une forme et d'une grandeur normale qui ne pense pas. Point de matière sans force, point de force sans matière... Un esprit sans corps est aussi peu concevable qu'une électricité, un magnétisme sans métal... Si nous brisons une montre, elle n'indique plus les heures, nous n'avons plus qu'un amas de matières qui ne forment plus un tout... Il y a certaines maladies du cerveau qui dérangent tellement les fonctions de cet organe que la conscience en est complètement anéantie et que les malades n'ont plus le moindre sentiment, ni le moindre souvenir, ni l'idée de leur existence corporelle ou intellectuelle. Il serait difficile à ceux qui soutiennent l'immortalité de l'âme, d'expliquer ce phénomène; je crois qu'il leur serait même impossible d'émettre une conjecture fondée pour nous apprendre où s'est trouvée l'âme dans ces intervalles de temps et ce qu'elle a fait. Il y a un infusoire, continue Büchner, qui vit dans les gouttières de nos maisons, qui se dessèche avec l'écoulement de l'eau et cesse d'exister par le fait même de la dessication. Cette mort apparente dure jusqu'à ce qu'une nouvelle pluie le rappelle à un nouveau cycle de vie. De tels exemples ne prouvent-ils pas que l'âme est un procédé vital, dépendant absolument du mouvement de la matière? »

Et Pomponace, philosophe italien du XVIe siècle, n'a-t-il pas écrit: « Si l'on veut admettre l'immortalité de l'âme, il faut prouver avant tout de quelle manière l'âme peut vivre, sans avoir besoin du corps comme sujet et objet de son activité.

Digitized by Google

Sans les perceptions, nous ne saurions rien penser; mais celles-ci dépendent du corps et de ses organes. La pensée en soi est éternelle et immatérielle; mais la pensée humaine est liée aux sens, ne reconnaît l'abstrait que dans le concret, n'existe pas sans la perception, et est toujours soumise au temps, puisque les idées viennent et partent l'une après l'autre. En un mot, l'âme ne pense point sans images, *non intelligit sine phantasmate.* Donc l'âme ne peut vivre sans le corps, *sed corrumpitur corrupto corpore.* »

Hâtons-nous d'ajouter que Pomponace est mort chrétien; son livre de *l'immortalité de l'âme* tendait à montrer seulement la faiblesse des arguments scolastiques en faveur de l'immortalité qu'il prétendait relever seulement de l'Ecriture sainte et de l'autorité de l'Eglise.

Nous pourrions encore rappeler au P. Coconnier que l'esprit humain ne peut connaître le monde sensible que par voie d'abstraction; or l'abstraction, s'exerçant d'après la thèse thomiste sur les images, est impossible après la mort, puisque l'organe de l'imagination n'existe plus. Et si St. Thomas répond à cette objection: « Pourquoi l'âme séparée ne recevrait-elle pas de nouvelles lumières et de nouvelles idées d'autres âmes et même d'autres esprits d'une nature plus élevée que la sienne? » *(Somme théol.,* I, Q. LXXXIX, a. I.), et si M. Elie Blanc, dans son traité de philosophie scolastique (t. II, p. 541), renchérissant sur St. Thomas, dit « qu'il faut bien admettre que les créatures spirituelles de Dieu ont des relations entre elles, qu'elles forment un monde analogue à celui de la matière et qui lui est supérieur, qu'elles s'éclairent mutuellement dans une mesure qu'il est d'ailleurs impossible à la philosophie de préciser », nous répondrons à notre tour que nous sommes ici en plein domaine de la révélation, de la théologie, par conséquent, pour la philosophie, de l'hypothèse, et que le P. Coconnier nous a promis à la première page de son livre de n'employer que la méthode psychologique positive.

Nous en avons assez dit, pensons-nous, pour ruiner la mineure et la conclusion du grand syllogisme du P. Coconnier, celui qui en six lignes et trois mouvements prétendait prouver à tout venant l'immortalité de l'âme et venger en même temps le thomisme des insinuations de matérialisme que lui attribuent et M. Alaux et les cartésiens, et tous les philosophes qui n'ont pas l'honneur d'être néo-thomistes.

Digitized by Google

Mais pour qu'on ne se méprenne pas sur nos convictions philosophiques et théologiques entièrement acquises à la thèse de l'immortalité de l'âme, nous éprouvons le besoin d'ajouter à cette discussion quelques réflexions du beau livre de l'abbé Piat, paru en 1898 et intitulé: *Destinée de l'homme,* Paris, Alcan.

Il faut d'abord féliciter l'auteur d'avoir compris l'insuffisance de certaines démonstrations métaphysiques, celles-là même dont se contente le P. Coconnier. Le physiologiste cherche avant tout la fonction; c'est un système de fins qu'il veut déterminer. L'abbé Piat s'inspire de cette méthode. Il passe en revue les divers faits de l'âme humaine: « Les passions ne contiennent en elles-mêmes aucun indice de spiritualité, et de quelque côté qu'on les observe, on trouve toujours qu'elles se perdent très vite dans l'inconscient et ne nous fournissent par là même aucun moyen de toucher en quelque sorte les frontières de notre âme. De même le fond de notre intelligence nous échappe, nous ne pouvons suivre jusqu'à sa racine ce principe unique d'où sortent toutes nos facultés comme autant de rameaux, ce *vinculum substantiale* sur lequel les philosophes ont soutenu tant d'infructueuses discussions. Et dès lors comment savoir avec l'unique secours de la métaphysique si notre âme est ou n'est pas radicalement distincte de tout le reste, et si elle est essentiellement indépendante ou non d'une réalité plus riche et plus profonde? Je crois donc vraiment, conclut M. Piat, que l'on fait d'inutiles efforts, lorsqu'on essaie de prouver par l'*analyse ontologique de nos phénomènes intérieurs* que l'âme humaine peut survivre à la dissolution de son corps. Je crois du moins qu'aussi longtemps que la psychologie n'aura pas réalisé d'autres progrès, une telle méthode n'a pas de chances d'aboutir à des conclusions décisives. Mais si l'ontologie de l'âme ne suffit pas à fonder le dogme de l'immortalité, l'ontologie de la matière suffit encore moins à la ruiner. Le spiritualisme reste supérieur au matérialisme en tant qu'il peut faire appel à la finalité » (p. 102). Cette loi de la finalité présente certainement des difficultés, mais « de quel droit veut-on que notre esprit comprenne tout le plan créateur? »

Chaque fonction vitale est appropriée à son milieu; la finalité est pour les savants une idée directrice qui ne les trompe pas et le ressort fondamental de toute recherche biologique. « Une fonction organique une fois constatée, la question n'est

Digitized by Google

plus de chercher si elle a un but, mais quelle en est la nature. » Il s'agit donc de savoir « s'il existe en nous-mêmes des formes de la vie qui exigent un au-delà, qui n'auraient aucune signification, qui donneraient dans le vide, si elles ne trouvaient l'immortalité pour support. Or, telle est en fait la nature de notre activité supérieure; telle est la nature de l'activité qui constitue tout l'homme en chacun de nous. Pensée, amour, effort moral, demeurent foncièrement inachevés et mutilés, de plus en plus vains au fur et à mesure qu'ils se purifient davantage, si tout se termine pour nous avec la dernière pelletée de terre. » Notre pensée, par exemple, se meut dans l'absolu, et, quand nous sortons de la vie, l'adaptation de notre pensée à son milieu naturel n'a pas commencé. Pour que la finalité soit satisfaite, il faut que notre existence se prolonge à l'indéfini. L'amour, au sens le plus général, nous conduit aux mêmes conclusions: Si tout finit avec le dernier soupir, l'homme est un être manqué. On ne peut croire à une antinomie aussi profonde. Enfin, l'action humaine nous conduit au même point, elle suppose un but, il lui faut une règle, elle exige des motifs assez puissants pour se soutenir et se développer dans l'harmonie. En d'autres termes, « la morale veut que nous soyons immortels, comme notre nature veut que nous soyons moraux ». Vie humaine, vie morale, vie future, trois idées qui ont entre elles une sorte de « corrélation organique ». Ainsi donc, pour l'abbé Piat, la croyance spiritualiste s'appuie sur des preuves. Et ces preuves ont en définitive la même certitude que les lois de la science expérimentale. Car sur quoi se fondent-elles? Sur la finalité sur laquelle la science expérimentale a ses dernières racines. Ce dernier argument tiré de l'action est peut-être le meilleur de M. Piat; c'est presque la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique, toute imprégnée d'utilitarisme: « Trop pur, ô théoriciens, dit éloquemment l'abbé Piat, trop pur pour nous, votre idéal de la vie. Celui-là seul a trouvé le secret d'améliorer l'homme qui a su réconcilier en Dieu l'intérêt et le bien. Il n'y a d'efficace que « les lettres de change tirées sur la Providence ». Le vrai moraliste, c'est le Christ. » Nous préférons cette façon d'argumenter, à la façon thomiste. Les preuves métaphysiques que l'on tire de notre activité intérieure en faveur de la croyance à l'immortalité, ne sont pas péremptoires. M. Piat les traite même de « scandale intellectuel » (p. 101), et

Digitized by Google

au point de vue plus général de la spiritualité de l'âme, il observe que la théorie « thomiste » d'après laquelle notre intelligence doit être immatérielle, puisqu'elle se fait de tout ce qui est matériel un symbole immatériel, intérieur et vivant, « n'est pas encore démontrée », et que par conséquent « il est difficile à l'heure actuelle de conclure de la nature de l'idée à la spiritualité de l'âme » (p. 75-90). Une critique très serrée du livre de M. Piat est à lire dans le n° 25 de la *Revue internationale de Théologie.* Et puisque nous en sommes à parler de l'immortalité de l'âme, si difficile, nous semble-t-il, à expliquer avec le théorie thomiste, nous tenons à faire observer pourtant qu'en dehors des preuves téléologiques de l'abbé Piat, il est d'autres preuves tirées, par exemple, du *consensus gentium,* de l'*utilité pratique de cette croyance* (a tutiori et ab utiliori), qui ont certes leur valeur. Toute preuve métaphysique n'est pas non plus à dédaigner, et comme le remarque fort judicieusement M. Michaud, « peut-être pourrait-on accuser M. Piat de s'être laissé trop ébranler par les difficultés et d'avoir laissé les ténèbres trop affaiblir l'éclat de sa lampe ». Ainsi, il est une preuve tirée de la substantialité de l'âme qu'admet le Dr Melzer dans son livre : « Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre » (Neisse, 1896), preuve qui nous semble bien avoir sa force. Le point de départ pour résoudre le problème est l'idée du moi, telle qu'elle est admise par St. Augustin, par Descartes, par Fichte, par Gunther. « Quand je pense, je ramène à moi comme sujet tout ce qui est pensé. Dans cette idée du moi, l'esprit se reconnaît lui-même comme être, comme *substance* par opposition aux objets qui lui apparaissent, à ses actions et ses états accidentels » (p. 10). « L'idée du moi est la conscience que l'esprit a de lui-même comme d'une substance ou d'un être véritable » (p. 13). Or, de la substantialité de notre esprit résulte son immortalité. Nous constatons, en effet, que le moi, tout en subissant de profondes modifications sous l'influence des circonstances extérieures résultant de son union avec le corps, reste cependant toujours le même en tant que sujet. Quand la conscience disparaît momentanément, comme dans le sommeil ou dans la syncope, c'est le même moi qui réapparaît, une fois les circonstances créant cet état d'inconscience disparues. Dès lors il n'y a aucune raison pour laquelle l'esprit, puisqu'il ne perd jamais la propriété de former un tout

Digitized by Google

continu (Ganzheitlichkeit) aussi longtemps qu'il est uni à un organisme physique, doive perdre cette propriété par la disparition de cet organisme; cette propriété lui appartient essentiellement et nécessairement comme substance (p. 32).

Les arguments philosophiques sur lesquels le Dr Melzer veut appuyer une certaine immortalité corporelle, en tous cas la doctrine de la résurrection des corps, nous semblent peu probants, mais en revanche très spécieux. « Notre esprit, dit-il, sera revêtu d'un corps aussi après cette vie .... Nous ne pouvons penser à l'existence de l'esprit sans celle du corps. » Nous nous rapprochons comme on le voit de la thèse thomiste et matérialiste, mais sans qu'elle soit fortifiée pour cela par le nom de l'auteur ou par l'autorité de ses arguments: « Le corps est pour l'âme quelque chose d'essentiel, de nécessaire; il concourt au développement de l'esprit et le parfait. D'où nous tirons la conclusion que l'esprit de l'homme est destiné à une vie commune avec un corps » (p. 42). Or, l'esprit de l'homme étant immortel, si un corps lui faisait un jour défaut, il perdrait ce qui lui est intimement lié, ce dont il ne saurait se passer. Nous sommes ainsi contraints d'admettre qu'un jour de nouveau notre être spirituel sera uni à un corps (p. 43). Les considérations suivantes confirment ce résultat: Dieu a voulu la nature extérieure, le corps uni à l'esprit; *c'est donc qu'il en sera toujours ainsi (?)*. L'homme a une tâche à remplir étant dans son corps, c'est ce corps lui-même, en même temps que l'esprit, qui doit être amené à la perfection. Si un jour, arrivé à bonne fin, il allait être privé du corps, il ne jouirait que d'un demi-bonheur. Cet état de séparation éternelle d'avec la nature extérieure, l'esprit le subirait comme quelque chose qui ne doit pas être et il ne pourrait jouir du bonheur dans sa plénitude (p. 44). — Dieu a voulu que l'homme complet (der ganze Mensch) fût composé de corps et d'esprit, et non pas que ces deux éléments de notre être existassent indépendamment l'un de l'autre. Nous en concluons que, même s'il y a après la mort physique séparation temporelle, une union doit se consommer de nouveau avec le corps terrestre, *ou un autre, peu importe (?)*. Le comment de cette union nouvelle de notre esprit avec un corps nous échappe; c'est à Dieu qu'en appartient le secret. « Pour avoir été émise par des penseurs antérieurs, en particulier par Gunther, toute cette dernière preuve nous

Digitized by Google

paraît faible; les phrases que nous avons soulignées nous semblent en particulier quelque peu naïves, et c'est ici, en face de telles preuves, le lieu de répéter le mot de M. Schinz, un critique contemporain: « Le jour nous paraît proche où les savants métaphysiciens devront se résigner tout comme les simples fidèles à avoir recours dans cette matière au salut par la foi. »

La question de l'immortalité étant liée intimement à celle de la spiritualité de l'âme, nous croyons utile de parler ici du livre assez récent d'un néo-thomiste distingué, M. de Craene, professeur à l'Université de Louvain. Ce livre a pour titre: « De la spiritualité de l'âme »; il a paru en 1897 chez Uitspruyst à Louvain et chez Lethielleux à Paris. On a dit avec vérité que « ce livre était la revanche de la scolastique contre Descartes et que St. Thomas et Taine y faisaient alliance pour combattre l'idéalisme et le spiritualisme cartésien et éclectique ». C'est du reste la tactique de toute la nouvelle école. Nous la retrouverons savamment employée par le chef de l'école Louvaniste, Mgr Mercier. Taine, en effet, inspire la plus grande partie du livre de M. de Craene, qui prend plaisir à constater que les critiques de l'école expérimentale et de l'auteur de *l'Intelligence* en particulier ont victorieusement battu en brèche le spiritualisme cartésien. Lui-même est très sévère à l'endroit de cette doctrine spiritualiste, qu'il plaisante avec un goût contestable: « Incapable, dit-il, de résister un seul instant aux assauts du matérialisme, le spiritualisme, construit suivant la méthode de Descartes, est encore vain par un autre endroit. Au lieu de conserver à la philosophie sa place à la tête des sciences, il en fait une fantasmagorie n'ayant plus rien de commun avec la recherche scientifique et par là détourne de lui toutes les sympathies de notre raison. Comme il est construit en dépit des faits, les faits n'ont pas plutôt parlé qu'il croule de toutes parts. Il ne reste alors à ses auteurs qu'à nier les faits, ou, ce qui est plus simple, à les ignorer. Pour ne pas traiter ouvertement la science en ennemie, on l'ignore. Je pense; on se contente de répéter à perte d'haleine: je pense. Que je boive outre mesure, je ne penserai plus; n'importe, *je pense.* » M. de Craene est-il bien sûr que l'homme qui a bu outre mesure ne pense plus dans le sens philosophique du mot? L'expérience nous manque pour trancher la question, mais

Digitized by Google

nous croyons que l'argument du professeur de Louvain est plutôt une plaisanterie triviale qu'autre chose. L'auteur néo-thomiste donne évidemment au corps une plus grande importance. Il accepte très vite, trop vite parfois, les faits présentés par le positivisme et les inductions plus ou moins scientifiques du matérialisme, se réservant seulement l'interprétation dernière. « La science édudie les phénomènes, non l'essence. » Tranquillisé par ce principe, il se montre favorable au darwinisme et à de nombreuses théories de Taine. « Pour nous, dit-il, à propos de l'union de l'âme et du corps, pour nous qui avec St. Thomas et conformément aux définitions qu'il donne de l'âme et du corps, tenons que l'âme est au corps comme la forme à la matière, il ne s'agit donc nullement de savoir comment deux êtres de nature aussi différente que l'âme et le corps peuvent avoir commerce entre eux; cette manière de poser la question part de cette fausse supposition que nous concevons l'âme et le corps comme deux êtres subsistant à part l'un de l'autre et entre lesquels il existe des relations réciproques. Or, ce n'est point ainsi que nous les concevons: ce qui subsiste suivant nous, ce n'est pas l'âme seule, ni le corps seul, mais un composé des deux. » Encore une fois, cette théorie de l'âme forme du corps prête flanc à toutes les interprétations et il nous semble qu'il ne serait pas impossible d'en rendre la formule acceptable aux philosophes matérialistes. On l'a dit avec raison, entre l'âme forme et l'âme fonction il n'y a peut-être pas un abîme. En tous cas, nous préférons pour notre part, sans en embrasser toutes les explications cartésiennes, le dualisme franchement spiritualiste à la thèse thomiste qui n'est autre qu'un monisme alambiqué, peu distinct au fond, malgré toutes les distinctions employées, du monisme matérialiste.

Un des hommes qui ont le plus contribué à la diffusion de la pensée thomiste et qui ont le plus et le mieux écrit dans ce sens, est certainement Mgr Mercier, professeur à l'Université de Louvain et directeur de l'institut supérieur de philosophie qu'il a lui même fondé et magnifiquement organisé. La liste de ses ouvrages est trop longue pour que nous la transcrivions ici. Il dirige avec distinction la *Revue néo-scolastique* dont nous avons déjà parlé. Il a suscité autour de lui de nombreux collaborateurs, qui étudient à la lumière de St. Thomas les

Digitized by Google

questions les plus variées, théoriques ou pratiques, individuelles ou sociales. C'est ainsi que M. Deploige a fait paraître en 1895 la *Théorie thomiste de la propriété,* et en 1897 *St. Thomas et la question juive;* M. Crahay, en 1896, la *Politique de St. Thomas d'Aquin,* etc. etc. Mgr Mercier, dans ses articles, discours et brochures, a touché presque tous les sujets de la philosophie. Il a édité en particulier son grand *Cours de philosophie,* dont quatre volumes ont déja paru, la logique, l'ontologie ou métaphysique générale, la psychologie et la critériologie. Les autres volumes n'existent encore, croyons-nous, qu'en autographie. Or, tous ces travaux n'ont pas épuisé, paraît-il, tout le temps et tout le zèle thomiste de l'auteur. Il vient encore de publier, en 1897, un ouvrage moins didactique que les précédents, mais où l'on trouve plus clairement exprimée la pensée de la nouvelle école. Cet ouvrage a pour titre: *Les origines de la psychologie contemporaine.* Il vaut la peine d'être brièvement résumé.

Pour Mgr Mercier, la psychologie contemporaine émane de Descartes, qui, par sa théorie dualiste, a jeté les bases de tous les systèmes postérieurs, idéalistes ou mécanistes. « Poser deux substances, c'est se mettre hors d'état de comprendre d'abord comment elles communiquent entre elles et s'acheminer ainsi vers l'occasionalisme, ensuite comment l'une connaît l'autre et verser alors dans l'agnosticisme. L'idéalisme est la thèse de l'incognoscibilité de tout ce qui n'est pas l'idée . . . Comment concevoir « le mode d'existence » d'une âme séparée du corps ou son « mode d'opération », son action sur le corps? C'est alors qu'on se tourne de préférence vers le mécanisme, auquel il semble qu'on soit conduit par les progrès concordants de toutes les sciences, de la physiologie, de la chimie, de la thermo-dynamique. » On est alors tenté d'assimiler la pensée à une modification nerveuse.

La psychologie contemporaine est surtout représentée par Spencer, Fouillée et Wundt. Mgr Mercier impute leurs errements à Descartes: c'est le grand coupable et le grand ennemi. Il loue Spencer d'avoir réfuté Kant, et l'idéalité de l'espace et du temps, d'avoir établi que la vérité est ce dont le contraire est inconcevable *in re* et non pas seulement *in intellectu,* d'avoir soutenu surtout que l'expérience atteint la réalité objective. « L'idéalisme, dit-il (p. 133), ne peut s'énoncer, ni surtout se démontrer sans présupposer le réalisme: la conscience

Digitized by Google

elle-même dans ses propres affirmations se heurte à des barrières qui lui sont imposées par ailleurs: le sentiment du moi accuse la réalité du non-moi.» Toutefois, Mgr Mercier ne ménage pas ses critiques à Spencer, dont la métaphysique, dit-il, est un fusionnement ou juxtaposition des doctrines diverses et même contradictoires issues de Descartes. Sa seule doctrine originale, celle de l'évolution, n'est «qu'une analogie audacieusement greffée sur une hypothèse».

Quant à M. Fouillée, son système n'est qu'un «monisme immanent et expérimental». Spencer avait rétabli l'absolu. «Toutes les races de l'humanité ont eu foi et aujourd'hui encore ont foi en son existence.» M. Fouillée, lui, le rejette. Il place à l'origine des choses «l'idée-force», le sentiment ou l'appétit, «un état de conscience qui contient en soi des conditions de changement pour d'autres états de conscience», aspiration vague à un idéal entrevu. Mais M. Fouillée nie tout au-delà transcendant, les substances, le moi, l'absolu. Il est donc à la fois, dit M. Mercier, idéaliste et positiviste, et il résume bien les tendances contraires de son temps.

«M. Wundt accepte l'expérience tout entière, subjective et objective, et conçoit la psychologie comme le complément des sciences de la nature. Il interprète les données de la conscience non comme des objets doués de propriétés permanentes, mais comme des événements soumis à des lois, des processus, des actes enchaînés dont la volition fournit le meilleur type. Les faits de l'expérience, le psychologique et le cosmologique, apparaissent comme distincts. Pour opérer leur union, il faut dépasser l'expérience. Les faits psychologiques étant des actes, auront pour cause dernière des volontés, et le monde sera «une volonté collective au sein de laquelle les unités volitives subsisteront». Le volontarisme de Wundt a ses difficultés, mais il marque une tendance heureuse vers l'union de la science expérimentale et de la métaphysique. Il faut bien, conclut M. Mercier, augurer de Wundt, que l'animisme d'Aristote attire et séduit.»

Certes, Mgr Mercier connaît bien les philosophes qu'il juge et critique, mais il est l'homme d'une idée, celle de Léon XIII; et comme on l'a dit avec raison, en opposant sa doctrine à celle des autres philosophes, il ne peut s'empêcher de croire «que le mérite de l'une est indirectement démontré par l'infé-

Digitized by Google

riorité des autres ». On éprouve toujours, quand on est spiritualiste et chrétien, un sentiment étrange à voir les néo-thomistes pleins d'ire contre l'idéalisme et le mécanisme qu'ils condamnent en bloc, pendant qu'avec quelques distinctions ils sont pleins de tendresses et d'égards pour le positivisme plus ou moins matérialiste.

M. Mercier expose ensuite la thèse fondamentale de l'anthropologie comme l'envisagent les scolastiques. Elle consiste, on le sait, à affirmer l'*unité substantielle de l'homme.* « Les actes les plus élevés de la vie intellectuelle et morale sont dépendants de l'organisme. La température normale du corps humain est de 36 à 37.5 degrés: deux degrés au-dessous paralysent l'intelligence, deux degrés au-dessus l'échauffent jusqu'au délire. » C'est vrai, mais présentée ainsi sans distinction, cette phrase tombée de la plume de M. Mercier sonne étrangement le matérialisme. Il résume ensuite en six thèses fondamentales toute la psychologie néo-scolastique. Nous ne le suivrons pas dans l'énoncé et la preuve de ces thèses: on les trouve en latin dans St. Thomas. La première, qui est la base des autres, nous semble difficile à admettre. Si l'homme constitue *une substance* composée de matière et d'une âme immortelle, si les actes les plus élevés de la vie intellectuelle sont dépendants de l'organisme, nous ne comprenons pas, l'unité substantielle une fois rompue et l'organisme une fois détruit, la survivance, à plus forte raison l'immortalité de l'âme. Nous n'en comprenons pas même, dans une telle union, la spiritualité et la simplicité. Les preuves de M. Mercier sont des efforts ingénieux pour sauver le dogme théologique, mais ces efforts sont en dehors de la logique. La conclusion spiritualiste ne ressort nullement des prémisses.

Et pourtant Mgr Mercier est un philosophe de race, un esprit supérieur très sincère et très large: « Nous nous réclamons, dit-il quelque part, de Platon, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Wundt, aussi pleinement peut-être et à coup sûr aussi sincèrement que ceux qui nous rangent dans un parti opposé au leur. Si nous différons d'eux, c'est que nous n'excommunions de notre zèle à l'étudier aucun génie en raison seule de son époque; nous estimons qu'une doctrine, fût-elle du moyen âge et l'œuvre d'un saint, ne releva jamais que d'une seule norme, sa valeur » (p. 449). Là où nous

Digitized by Google

voudrions penser comme l'auteur, c'est quand il dit, presque naïvement, « qu'il n'est pas un philosophe catholique qui ne fût prêt à sacrifier une idée vieille de plusieurs siècles, du jour où elle contredirait un fait observé ». En lisant cette phrase, écrite très sincèrement, nous nous sommes surpris à penser à Galilée au fond des prisons de l'Inquisition. Que n'a-t-il eu des juges catholiques néo-thomistes, ou plutôt des juges comme M. Mercier!?

L'auteur espère, dans les dernières pages de son livre, que, si le néo-thomisme demeure fidèle à son programme, il pourra *rajeunir* la philosophie scolastique par *des acquisitions heureuses, renouveler en partie son appareil* et présenter aux regards de nos successeurs *un aspect bien différent de celui qu'elle offre aujourd'hui.* Néanmoins, ceux qui voudront en sonder les profondeurs, retrouveront dans les substructions de l'édifice l'intégralité des principes qui ont présidé à la civilisation occidentale. Ils constateront avec joie qu'il y a eu *progrès* sans révolution, *acquisition* sans perte, *développement* d'une unité vivante sans cesse enrichie par la variété des apports que lui auront fournis toutes les branches du savoir humain. S'il en est ainsi, nous demandons à Mgr Mercier ce qu'il restera de l'ancienne scolastique après ce rajeunissement, ce progrès, cette acquisition, ce développement, qui donneront à la nouvelle philosophie appelée néo-thomisme *un aspect tout différent* de celui qu'elle offrait autrefois et qu'elle offre aujourd'hui. Disons alors que le thomisme ancien et le néo-thomisme n'ont de commun que le nom et ainsi entendu nous avons mauvaise grâce à chicaner le chef du néo-thomisme, étant nous-même favorable à l'opinion de M. Gourd, professeur à l'Université de Genève : « qu'il n'y a pas de doctrines radicalement fausses, car il n'y en a pas qui se borne à supprimer les éléments de la réalité. La pensée de Leibniz demeure juste : les doctrines sont vraies par leur côté positif, et toutes ont un côté positif .... Renonçons à les synthétiser en une doctrine unique qui serait inutile et forcément incohérente, mais essayons de les disposer en une progression de vérité. » Le thomisme traditionnel a sa part de vérité qu'il ne faut certes pas délaisser ; il constitue un progrès, un développement des doctrines plus anciennes, particulièrement de l'aristotélisme. Si le néo-thomisme ne songeait qu'à nous offrir un nouveau système philosophique

Digitized by Google

tenant compte de tous les développements de la pensée depuis le moyen âge, mais ne prétendant pas que le monde a fait fausse route depuis lors et qu'il continuera à faire fausse route dans tous les domaines jusqu'à ce qu'il revienne a St. Thomas, nous ne nous élèverions point contre la nouvelle école. Mais telle nous paraît bien être la pensée de Léon XIII, et celle aussi de la plupart des écrivains néo-thomistes. Dans cette œuvre qui ne laisse pas à ses ouvriers toute leur liberté d'appréciation et d'allure pour chaque question, Mgr Mercier nous apparaît certainement comme l'esprit le plus large et le plus raisonnable de son école. Mais enfin il est lié par une croyance faite d'avance; sa philosophie n'est que la servante de sa théologie, et c'est le cas de redire ici avec M. le prof. Michaud: « De deux choses l'une: ou bien Mgr Mercier veut exploiter les sciences modernes au profit de la scolastique qu'il s'agit de glorifier à tout prix, et alors il perd son temps, sa peine et son talent. Ou bien il veut contrôler les assertions physiques, chimiques, physiologiques et psychologiques de la scolastique aristotélicienne et les rectifier par les méthodes et les sciences modernes, et alors nous l'applaudirons; mais, en ce dernier cas, qu'il s'y résigne à l'avance, c'est la ruine de la philosophie scolastique, laquelle ne vaut pas mieux que la théologie scolastique. [1]) »

IV. — Ecrivains et Idées néo-thomistes. (IIe groupe.)

Un autre néo-thomiste qui, par ses articles et ses livres, a forcé l'attention de nos contemporains, est le P. Vincent Maumus, dominicain de l'école du P. Didon. En 1890, il faisait paraître deux volumes sur *St. Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne.* Cette dernière, on le voit une fois de plus, est pour toute l'école néo-thomiste la grande ennemie. Pour le P. Maumus, toute la philosophie contemporaine tient dans cette antithèse, mais il nous semble qu'il n'a pas bien saisi Descartes ou que, pour plus de facilité, il a négligé d'en présenter à ses lecteurs la pensée dominante, qui est celle-ci: Descartes a substitué à la logique de la qualité la logique de la quantité, au syllogisme la déduction mathématique, à la fi-

[1]) Revue internationale de Théologie, nº 26, p. 403.

Digitized by Google

nalité le mécanisme ; il a considéré la qualité non plus comme un terme dernier auquel l'esprit humain doive s'arrêter, mais comme un tout complexe réductible à l'étendue et au mouvement. C'est ce qui fait que la science contemporaine se réclame encore de lui. Elle lui sera longtemps reconnaissante d'avoir dissipé le mystère des formes, des causes occultes, de ne s'être arrêté qu'à des notions claires et distinctes, et d'avoir voulu donner à tout problème, même à celui de la vie, la clarté d'un problème mécanique. Le P. Maumus, sciemment ou insciemment, a négligé de faire ressortir ce beau côté de la philosophie cartésienne. Il trouve plus facile d'exalter St. Thomas, en écrasant Descartes sous des textes plus longs que clairs, plus nombreux que probants. Il prétend que le thomisme est une philosophie positive a posteriori, plus conforme aux procédés de la science que celle de Descartes. C'est faux et comme on l'a dit, l'induction de St. Thomas, quand il fait de l'induction, s'arrête aux idées générales; elle lui donne des définitions essentielles, des majeures de syllogisme ; son analyse s'arrête où commence celle des savants pour qui la qualité est un problème, non une solution.

Le thomisme du P. Maumus n'est qu'une philosophie de séminaire, résolvant toutes les questions en supposant les principes dont il a besoin pour les résoudre. On a la vérité avant même de l'avoir cherchée. Ainsi, puisque nous parlons de vérité, St. Thomas la définit : « l'équation entre l'intelligence et l'objet ». Or l'être, dit-il, étant le seul objet possible de la connaissance, il suit de là que le vrai se confond avec l'être. La conclusion est rapide ; mais demandons à Kant, à Stuart Mill, aux phénoménistes ce qu'ils pensent de ce principe : « l'être est le seul objet possible à la connaissance ». C'est là toute une philosophie acceptée d'avance. Le thomisme est peut-être bon pour habituer les esprits à la théologie romaine, pleine de syllogismes et de cas de conscience : il demande assez d'efforts pour occuper la pensée, sans l'éveiller, à la recherche et à la discussion des principes, mais il ne répond pas aux exigences de l'esprit moderne. On ne ressuscite pas les morts.

En 1891, le P. Maumus a étudié à la lumière de ses principes thomistes les *Philosophes contemporains ;* c'est le titre d'un volume en 522 p., édité chez Lecoffre, à Paris. Plus exactement, il étudie cinq seulement des philosophes contem-

Digitized by Google

porains : MM. Vacherot, Taine, Janet, Caro et Schopenhauer. Son livre est une charge en règle contre le criticisme kantien ; celui-ci sépare le domaine de la science de celui de la foi, tandis que le P. Maumus veut l'accord, c'est-à-dire la subordination de la philosophie à la religion. Comme tous les néo-thomistes, il a des tendresses pour le positivisme contemporain qui n'a pas de métaphysique et auquel, ainsi l'espère-t-on à Rome, on pourrait peut-être faire adopter un jour la métaphysique thomiste (do ut des). La *Métaphysique et la science,* de M. Vacherot, comme l'*Intelligence,* de M. Taine, sont déclarées acceptables, à la condition seulement que le premier renonce à son panthéisme allemand, et que le second fasse une place à la substance et à l'intellect dans la théorie de la connaissance. Il ne reproche à M. Janet que d'avoir discuté les opinions de Hegel, « doctrines ridicules, dit le P. Maumus, qui méritent seulement qu'on se détourne en haussant les épaules ». Quant à Schopenhauer, « ce triste personnage qui déshonore l'histoire de la philosophie et qui dépasse les limites de l'erreur pour tomber dans la démence », le P. Maumus épuise à son endroit la série des épithètes en usage dans l'Eglise romaine. Il défend ensuite dans son livre les deux « choses en soi », en ajoutant un peu légèrement : « Tout ce que les trois derniers siècles ont produit de métaphysique doit être tenu pour non avenu. » Le P. Maumus ne semble pas même se douter de la difficulté entrevue par la métaphysique moderne de prouver l'existence en soi de la matière, par exemple. Et certes, le système thomiste n'en rend pas l'intelligence plus facile. Quand d'après ce système, on a fait évanouir toute forme, on se demande ce qu'il reste d'intelligible dans la matière, qui dès lors n'est rien du tout d'imaginable ou de concevable. « Mais, dit l'auteur, comment ne pas accepter l'existence de la terre qui nous porte, de la maison que nous habitons, du pain que nous mangeons ? » Sans doute, tout cela existe, mais il faut s'entendre sur la signification du mot exister : « Ce qui existe, dit Berkeley, c'est ce que je vois, ce que je sens et non la chose en soi dont je n'ai que faire. » Et St. Thomas lui-même accepte-t-il au fond la chose en soi, et n'est-il pas quelque peu idéaliste quand il dit : *Ens et verum convertuntur ?* Et que l'on nous comprenne bien, nous ne défendons point ici l'idéalisme, mais nous nous mettons en travers de la marche

Digitized by Google

gigantesque du P. Maumus, qui croit à faux écraser victorieusement sous ses bottes de sept lieues tous les philosophes contemporains qui ont osé raisonner depuis trois siècles. Georges Rodier a dit spirituellement : « Un philosophe sait quelquefois ce qu'il veut dire, mais il comprend plus rarement ce que dit son adversaire. » Le P. Maumus n'a vu trop souvent que du « psittacisme » dans les doctrines qu'il combat. Il a cru les réfuter, mais il ne les a pas comprises.

Nous suivons les mêmes tendances néo-scolastiques très étroites dans le livre de M. J. Halleux, docteur en droit et docteur en philosophie : *Les principes du positivisme contemporain* (Louvain, 1895). L'auteur, ainsi que toute son école, admet le positivisme comme point de départ ; il rejette l'innéité, l'intuition des ontologistes et des rationalistes, aussi bien que le phénoménisme, qu'il croit abattre par sa théorie de l'abstraction. L'expérience, pour lui, est la source première de toutes nos connaissances. C'est toujours la même note. Après avoir résumé les théories de Comte, de Stuart Mill, de Taine et de Spencer, il loue le positivisme contemporain d'avoir réagi contre le mouvement général de la métaphysique depuis Descartes, mais il lui reproche de nier toute connaissance des substances et des causes et ainsi de ne pouvoir fonder l'induction. Nous souscrivons à ce dernier reproche sans partager la haine de M. Halleux pour tout ce qui est rationaliste et son engouement pour l'empirisme positiviste.

Dirons-nous un mot, en passant, de l'œuvre poursuivie par M. J. Gardair, professeur libre de philosophie à la Sorbonne ? Il s'est donné comme tâche de rendre accessible à tous la philosophie de St. Thomas. D'où le titre de ses livres : *Philosophie de St. Thomas, La connaissance, Les passions et la volonté* (Paris, Lethielleux). Son principe est simple : la véritable philosophie est dans la métaphysique thomiste ; sa méthode est non moins simple et non moins scolastique : il justifie ses doctrines ou plutôt celles du maître par des citations qu'il emprunte tour à tour à Aristote, à Leibniz, à Léon Dumont. On comprendra que nous ne le suivions pas sur ce terrain ; nous ferons seulement observer, en ce qui concerne Aristote, qu'un mot grec, même accompagné de ses traductions latines, n'a souvent de sens que par l'idée qu'on s'en forme, et, comme on l'a dit avec raison, « il semble bien diffi-

Digitized by Google

cile qu'un même mot puisse être associé à un même concept chez un naturaliste comme Aristote, qui a toujours devant les yeux les êtres vivants, qui cherche à saisir et à définir les phénomènes de la vie, et chez un théologien comme St. Thomas, qui sous-entend partout l'idée de création et de pouvoir transcendant ». M. Gardair met à la base du système thomiste « l'assimilation du sujet connaissant à l'objet connu ». Une pareille formule est voisine dans son esprit, sinon dans la lettre, des conceptions matérialistes de certains savants contemporains. A elle seule, elle suffirait à réfuter par l'absurde la métaphysique thomiste.

Un jeune abbé sur lequel le néo-thomisme fonde les plus belles espérances, est M. de Baets, professeur de philosophie à l'Université de Louvain. Il nous souvient de l'avoir vu rompre des lances vigoureuses, au IVe Congrès international d'anthropologie criminelle, à Genève, en 1896, avec M. le prof. Ferri, de Rome, l'ardent matérialiste, élève de Lombroso. M. de Baets a publié, il y a quelque temps, un volume intitulé : *Les bases de la morale et du droit,* en sous-entendant le second titre : *à la lumière de St. Thomas.* Il s'y déclare pour la vieille morale traditionnelle, et en cela, pensons-nous, il a raison ; mais où il a tort, c'est quand il censure tous les nouveaux arguments par lesquels on voudrait infuser à cette morale une vie nouvelle dans les âmes qu'elle n'a plus la force d'animer. M. de Baets examine tous les systèmes de Kant à M. Beaussire : en quatre pages il fait tenir toute la critique de la morale kantienne, en trois celle de la morale évolutionniste : c'est maigre. Maigres aussi les réponses qu'il donne aux objections faites au système thomiste de morale métaphysique. Après avoir affirmé « qu'il ne reconnaît qu'un seul point de départ de nos connaissances, la constatation des faits .... Des faits, rien que des faits ...», il saute d'un bond dans la métaphysique en abordant les preuves de l'existence de Dieu. Il est vrai qu'il n'admet ni les preuves toutes conceptuelles de Descartes, ni le postulat de Kant, mais enfin il sort des faits et de la méthode qu'il a annoncée. En passant de Dieu à l'homme, M. de Baets, en bon thomiste, fait la part très belle à la volonté de Dieu, mais beaucoup moins belle à la raison humaine. Pourquoi devons-nous vouloir « l'ordre voulu par Dieu » (p. 170) ? Est-ce parce que la volonté de Dieu est in-

Digitized by Google

violable (p. 149)? Elle ne l'est pas, puisqu'on peut la violer. Est-ce alors parce qu'il n'est pas *raisonnable* de la violer? Mais c'est donc la raison humaine qui est en dernière analyse le fondement de l'obligation? Et du reste comment la connaît-on, la volonté divine? Par la révélation? Nous sortons alors du domaine philosophique pour entrer dans la théologie. Par la nature même des choses? (l'auteur fait cette concession, p. 172). Mais encore c'est la raison humaine qui l'interprète et en juge finalement.

Attaquant plus loin la théorie positive du droit, M. de Baets écrit: « Peut-on dans ce système trouver une raison de l'inviolabilité de l'ordre autre que la force? Si l'individu menace cet ordre que la société a établi, elle le menace d'un mal futur et certain, voilà tout. La société veut: si l'on ne se conforme pas à cette volonté, on subira une peine; encore une fois, voilà tout » (p. 374). Transposons: « Dieu le veut, voilà la raison dernière de l'obligation (p. 148). Si l'individu compromet cet ordre voulu par Dieu, celui-ci le menace d'un mal futur et certain. Dieu le veut. Si l'on ne se conforme pas à cette volonté, on subira une peine, voilà tout. » Et que l'on nous comprenne bien, nous croyons à la même morale chrétienne, sinon romaine, que M. de Baets, mais nous sommes de ceux qui inclinent, comme Kant, à distinguer le domaine de la foi de celui de la raison; en tout cas, quand nous essayons d'étayer la foi sur des preuves rationnelles, nous sommes plus difficiles que M. de Baets, nous voulons qu'elles soient solides et irréfutables: tels ne nous apparaissent pas les arguments, si thomistes soient-ils, du jeune professeur de Louvain.

Encore un dominicain, le R. P. Constant. Il est naturel de trouver la robe blanche de St. Thomas au premier rang et à chaque rang de la phalange néo-thomiste. En 1895, le P. Constant a fait paraître un ouvrage sous le titre moderne et suggestif de *la Révolution et la liberté* (306 p., Paris, imprimerie Salésienne).

L'auteur s'inspire, bien entendu, de St. Thomas, mais comme la Révolution au sens moderne du mot n'était pas connue de son temps, force est au P. Constant de recourir à des autorités plus récentes. Il commence par invoquer celle de Joseph de Maistre: « On peut soutenir en thèse générale, a écrit ce dernier, qu'aucune souveraineté n'est assez forte pour gouverner plusieurs millions d'hommes à moins qu'elle

Digitized by Google

ne soit aidée par la religion, ou par l'esclavage, ou par l'une et l'autre. » Nous croyons le principe vrai, mais la première conclusion qu'en tire le P. Constant n'est contenue en aucune façon dans ce principe : la révolution est la rupture de toute société humaine avec Dieu ; par suite elle devait détruire toute liberté, la liberté de conscience, comme la liberté civile, comme la liberté politique : est-il besoin d'ajouter que cette dernière conséquence est un paradoxe osé ? Le P. Constant comprend dès lors très bien pourquoi les gouvernements issus de la Révolution ne veulent pas du droit d'association : « Un homme isolé, dit-il, tel que le péché d'origine le fait, est loin d'être toujours inoffensif ; mais si vous unissez plusieurs de ces hommes, la loi des ferments n'attend pas pour agir. . . . C'est précisément lorsqu'ils ne prient pas, que les hommes associés sont dangereux (p. 58). Il n'y a qu'une liberté possible et légitime, celle de l'Eglise, et la Révolution l'a détruite en affranchissant l'homme de son contrôle. » En bon thomiste et en bon fils de l'Eglise papiste, le R. P. Constant appuie ses thèses de *La Révolution et la liberté* sur les encycliques de Léon XIII, particulièrement sur l'encyclique *Immortale Dei.* C'est assez dire qu'elles sont essentiellement néo-thomistes.

Le P. Constant avait posé des principes sociaux, le P. Maumus auquel nous revenons une dernière fois (sa fécondité en est la cause), tire des conclusions. Dans sa jeunesse dominicaine, au couvent de Nancy, on appelait le P. Maumus *la jeune France.* Il a voulu dans son livre : *la République et la Politique de l'Eglise,* légitimer cette suggestive appellation. Sa thèse, qui est celle de Léon XIII (dernière manière), est celle-ci : L'Eglise (catholique-romaine) ne condamne pas la forme républicaine ni le suffrage populaire ; elle a même toujours été favorable au self-government. Il interprète ainsi le « Omnis potestas a Deo » : « La nation présente son élu, Dieu l'investit et confirme le choix populaire » (p. 21). On pourrait chicaner le P. Maumus sur son exégèse, mais ce qu'il nous importe de savoir, c'est si l'Eglise néo-thomiste accepte le droit commun. Le P. Maumus l'affirme ; « l'Eglise, dit-il (p. 191), ne demande que les libertés de droit commun. » Léon XIII le nie. Parlant de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il dit dans une de ses dernières encycliques : « Les catholiques ne sauraient trop se garder de soutenir une telle séparation.

Digitized by Google

Vouloir que l'Etat se sépare de l'Eglise, ce serait vouloir par une conséquence logique que l'Eglise fût réduite à la liberté de vivre *selon le droit commun* à tous les citoyens. Cette situation, il est vrai, se produit dans certains pays.... Mais, en France, nation catholique par ses traditions et par la foi présente (?) de la grande majorité (?) de ses fils, l'Eglise ne doit pas être mise dans la situation *précaire* qu'elle *subit* chez d'autres peuples. » Je ne sais pas quel gouvernement populaire s'accommodera de ces principes. Et si nous lisons le chap. III du P. Maumus *sur la liberté,* alors que d'illusions chez l'auteur, que de désillusions chez le lecteur *de la République et de la politique de l'Eglise !* Ce sont les rois d'Espagne qui sont seuls responsables de l'inquisition et Louis XIV de la révocation de l'Edit de Nantes. Ce ne sont pas les conciles de Latran, de 1179 et 1215, qui ont ordonné « que les hérétiques, après avoir été condamnés, *soient livrés aux puissances séculières,* pour être punis comme ils le méritent ». — Ce n'est pas celui de Vérone (1184) qui a prescrit aux évêques « de rechercher avec soin les hérétiques et de livrer au magistrat civil ceux qui seraient opiniâtres, afin qu'ils soient punis *corporellement* ». — C'était Victor Emmanuel ou Humbert qui régnait à Rome, lorsque Jordano Bruno y fut brûlé. — Ce n'est pas le Syllabus (XXIV) qui a déclaré : « Anathème à celui qui dira : l'Eglise n'a pas le droit d'employer la force. » Ce n'est pas l'encyclique *Quanta cura* qui a réclamé pour l'Eglise le droit de contraindre le pouvoir temporel à sévir contre ceux qu'elle condamne. Voilà pour le fait. Et pour le droit, voici l'opinion du P. Maumus : « La liberté politique est un droit, la tolérance en matière religieuse est un fait qu'il faut accepter loyalement » (p. 3). C'est donc clair : la tolérance n'est pas un principe de droit, elle n'est *qu'un fait* devenu nécessaire. Le libéralisme républicain a une autre notion de la liberté de conscience que le P. Maumus. A la page 162, l'auteur écrit encore ce qui suit : « Une doctrine, quelle qu'elle soit, est nécessairement intolérante en principe, c'est-à-dire qu'il lui est impossible d'admettre la vérité de la doctrine contraire. Proclamer tout également vrai ou faux, c'est professer le sceptisme universel » (p. 162). On voit de suite la confusion faite par le P. Maumus de la certitude ou conviction avec l'intolérance : la certitude est un fait intérieur, l'intolérance un fait

Digitized by Google

extérieur ; la certitude ou conviction porte sur les doctrines, l'intolérance sur les personnes. La base de la liberté de conscience est double : 1° nous ne pouvons pas croire ce que nous voulons ; 2° la recherche personnelle de la vérité est pour tous un devoir. Or, si l'on accorde à l'homme le droit d'user de sa raison, si à plus forte raison on lui en fait un devoir, la liberté de conscience s'impose non plus seulement en fait, mais en principe, et elle exclut le scepticisme, puisqu'elle suppose l'amour et la recherche de la vérité. Que le P. Maumus ne nous cite donc plus comme preuve de tolérance les paroles du pape Grégoire XIII, blâmant la Saint-Barthélemy, puisque les protestants y sont encore traités de *coupables*. C'est de l'intolérance en principe que de faire un crime, une faute d'une opinion sincère, quand même, en fait, on serait plein de mansuétude pour ces prétendus coupables. « Si l'Eglise ne persécute plus (?), écrit quelque part M. G. Belot, je veux croire que ce n'est pas par impuissance ou par prudence, mais par charité et par mansuétude. Cela suffit-il pour dire qu'elle soit en possession de la vraie notion de la liberté de conscience ? A-t-elle mis la bonne foi au-dessus de la foi, la raison et la réflexion au-dessus de l'autorité, la liberté au-dessus de l'obéissance, le devoir d'examiner à la place du devoir de croire ? Si elle ne l'a pas fait, elle peut être tolérante en pratique, elle n'a pas reconnu les vrais droits de la conscience. » Nous pouvons dire hautement qu'elle ne l'a pas fait, qu'elle ne peut pas le faire avec les principes philosophiques, théologiques et canoniques qui sont les siens, et toutes les velléités libérales du P. Maumus, doublées de néo-thomisme, ne parviendront pas à unir la république et l'Eglise romaine. Il est vrai que le livre du dominicain n'a pas pour titre la République et l'Eglise, mais la République et la Politique de l'Eglise. Ce titre fournirait matière à une foule de considérations étrangères à la philosophie : du reste, tout a déjà été dit sur la politique nouvelle et la vieille habileté du pape néo-scolastique Léon XIII.

Après la politique, la sociologie. On sait que le pape actuel s'intéresse beaucoup, peut-être par politique même, aux questions sociales. Aussi les néo-thomistes, s'inspirant de la pensée de l'infaillible pontife, ont-ils inventé un *catholicisme social*. C'est le titre d'un livre de M. G. Goyau, *Autour du catholicisme social* (in-12. Librairie académique Perrin et Cie).

Digitized by Google

C'est lui, ce catholicisme, qui est la clef de tous les problèmes actuels. Il est orthodoxe et n'a rien de commun avec le néo-catholicisme. « Celui-ci, de tendances libérales et sentimentales, cherche à réconcilier par des compromis vagues les Gentils avec l'Eglise : il se tient au seuil de la grande Eglise ; il alterne ses colloques entre ceux qui sont dans l'édifice et ceux qui sont au-dehors ; il conjure les premiers de laisser les portes ouvertes, tout au moins entrebaillées ; il conjure les seconds de faire quelques pas vers le parvis ; peu s'en faut qu'il ne les pousse » (p. 13). « Au contraire, les premiers représentants en France du catholicisme social, M. le comte de Mun et ses amis, inaugurèrent leur mouvement au nom du Syllabus, et si l'Eglise romaine en ces dernières années s'est rapprochée des masses, ce n'est pas en s'aventurant témérairement vers un catholicisme nouveau, mais bien au contraire, par une sorte de retraite vers le moyen âge » (p. 12). A l'encontre de tout libéralisme, l'auteur revendique pour l'Eglise romaine une autorité sans bornes ; c'est ainsi seulement qu'elle pourra, par l'unité de son empire sur les âmes, les amener à la justice sociale. Donc, « le catholicisme social est un catholicisme intégral ». Mais comment s'exercera son action ? M. Goyau pense que le prêtre, au lieu de rester un simple fonctionnaire, doit assumer un rôle social et administrer les intérêts matériels en même temps que diriger les âmes. Un exemple : dans la petite commune de Montligeon, les habitants, des tisserands, étaient ruinés par les machines. L'abbé Buguet, curé de la paroisse, tente de faire fabriquer des gants, des dentelles. La grande industrie triomphe toujours de son zèle. Alors, réfléchissant que sur terre on n'est pas toujours sûr de faire le bien et qu'en s'intéressant au purgatoire on est toujours sûr d'en faire, il fonde l'association de la chapelle de Montligeon pour la délivrance des âmes délaissées du purgatoire. L'association comptait naguère 6,314,300 membres et dans la seule année 1896, l'abbé Buguet a reçu la demande de 135,000 messes : ce commerce mystique a donné la prospérité à la commune déshéritée, en même temps « qu'il répond à merveille aux délicatesses et aux soucis de l'âme contemporaine ». Nous ne faisons pas de commentaires. Le programme du catholicisme social n'est pas encore très défini, semble-t-il. Il rejette les doctrines collectivistes et affirme la nécessité de

Digitized by Google

la propriété « pour empêcher l'indivision chaotique des biens de la terre ». On ne peut cependant pas lui demander de trahir ses amis. Le Congrès catholique (romain) de Lyon a abordé l'examen du capitalisme : « Entendant sous ce mot, dit-il, un régime fondé sur la productivité de l'argent en tant qu'argent, nous déclarons reconnaître dans ce régime la forme moderne de l'*usuria vorax ;* nous demandons à l'Etat de réprimer toutes les manifestations de cette usure et toutes les oppressions qui pèsent sur les faibles. » En un mot, le catholicisme social de M. Goyau est tout simplement le rêve d'une théocratie : « L'administration spirituelle et politique de la société y serait faite par les ministres de Dieu, interprètes de ses décrets.... La vieille religion ne serait plus cantonnée dans la conscience individuelle, mais deviendrait directrice de la conscience sociale. » Nous n'ennuierons pas nos lecteurs à réfuter de semblables théories ; c'est du moins une ironie que de les appeler néo-thomistes, il nous souvient les avoir lues dans la Bulle *Unam sanctam* qui remonte à Boniface VIII, c'est-à-dire tout au commencement du 14e siècle. La Revue sociale catholique, publiée par l'institut supérieur de philosophie de Louvain, n'a guère d'autre idéal, encore qu'elle ait plus de pudeur que M. Goyau et qu'elle soit plus habile à gazer des principes vraiment offensants pour l'esprit et la société modernes.

Le néo-thomisme, rendons hommage à son activité, a abordé depuis dix ans, dans ses livres et ses revues, les questions les plus variées de la pensée et de la philosophie contemporaines. Il n'est pas jusqu'à la question si actuelle et si troublante de l'hypnotisme qui ait échappé à son examen. Le P. Coconnier a fait ou essayé de faire son procès dans la Revue thomiste, pendant que l'abbé Gabriel Gay éditait de son côté son livre intitulé l'*Hypnotisme* (in-8°, Toulouse, Fournier). Pour ne parler ici que de ce dernier ouvrage, M. Gay examine les faits et les théories de l'hypnotisme à la lumière de la doctrine de St. Thomas. D'après lui, les phénomènes les plus étranges de l'hypnotisme rentrent, en tant que faits *naturels,* dans la psychologie thomiste. Mais pour que sa théorie soit solide, il est obligé d'écarter les phénomènes précisément les plus étranges, comme l'écriture automatique, le dédoublement de la personnalité, etc. Pour ceux qu'il admet,

Digitized by Google

comme la suggestion à échéance, il l'explique « par le fait de l'introduction de cette suggestion dans les centres nerveux qui l'emmagasinent et la conservent fidèlement jusqu'au moment où reparaît le signe suggéré et associé à la suggestion ;... ce signe décroche la suggestion et comme par l'effet d'un déclenchement, tout suit.... Ce qu'il y a d'obscur tient à la puissance mystérieuse que possède le signe de produire dans l'hypnotisé éveillé et oublieux tous les phénomènes que nous venons de décrire ». Quant à d'autres faits, comme la suggestion à distance, la lucidité de la prévision, etc., M. Gay veut qu'on en cherche une cause *præternaturelle* et non surnaturelle : cette cause, c'est le Démon, dont il démontre l'intervention « par une petite thèse scolastique qui ne convaincra peut-être pas les savants et les physiologistes : ceux-ci, abîmés dans les organes matériels, ne croient, en effet, que ce qu'ils voient, que ce qu'ils touchent, que ce qu'ils expérimentent. » Nous croyons, comme M. Gay, que la science acceptera difficilement l'explication infernale de l'hypnotisme, mais en cela ils seront fidèles, plus fidèles que les néo-thomistes eux-mêmes, au grand principe scolastique : « Nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu. »

Enfin, pour terminer ces études par un néo-thomiste de marque, il nous reste à signaler les efforts faits par le P. Gardeil dans la Revue thomiste pour suivre le mouvement de la pensée contemporaine dans les cours, les revues et les livres et pour tout ramener à sa doctrine de prédilection. C'est ainsi qu'il critique MM. Ribot, Fouillée et Boutroux, et comme il remonte dans ses discussions à St. Thomas, il met une fois de plus en évidence ses principes et ceux de son école : c'est en raison même de ces principes qu'il a soutenu en 1898 une vigoureuse polémique contre Kant et tout ce qui s'inspire du philosophe allemand. Déjà au Congrès catholique de Bruxelles, en 1894, le kantisme avait été fortement pris à partie : « Une chose m'a frappé, écrit le P. Gardeil, c'est la supériorité, au point de vue des résultats acquis, des travaux qui ont eu pour objet la défense de *notre* philosophie contre le mouvement kantien, sur ceux qui ont eu pour objet la conciliation avec le mouvement scientifique. Dans le premier ordre d'idées, on peut considérer la position kantienne par rapport aux principes analytiques comme conquise ; dans le second, nous

Digitized by Google

n'avons eu que des essais dont les résultats sont contestables.» Et voici comment dans ce même Congrès de Bruxelles on essaya « d'en finir avec Kant ». On fit observer que, suivant la terminologie aristotélicienne, les principes des sciences étaient d'ordre analytique, et de ce simple changement dans la dénomination on conclut qu'il était légitime de démontrer l'évidence même a priori de ces principes. Ce n'est pas que sur cette évidence même on n'ait eu occasion de disputer, mais au moins était-on d'accord que « le critérium, c'est l'objet ». Le kantisme fut exorcisé. Il paraît, au dire d'un correspondant du Congrès, que les savants étaient réunis dans une salle voisine; ils eurent la curiosité d'aller écouter les métaphysiciens. Ceux-ci venaient de mettre en déroute un défenseur malencontreux de l'argument ontologique, en lui démontrant péremptoirement l'impossibilité de poser le « possible réel ». Ils convinrent donc de prouver Dieu à l'aide du mouvement, et pour cela, ils cherchèrent à se faire de la matière, de la masse et du mouvement, une conception qui fût compatible avec les principes d'Aristote et de St. Thomas. Ce fut alors que se produisit l'intervention assez inattendue du savant physicien M. Duhem. Ce dernier formula quelques observations très nettes et très fortes sur la façon dont les philosophes emploient les hypothèses scientifiques pour appuyer leurs hypothèses métaphysiques. « Je ne nie pas, dit-il, l'existence de la métaphysique..... Je veux seulement qu'on n'emploie pas à l'établir des théories controversées qui n'ont été exposées que d'après des ouvrages de vulgarisation..... Pour se rendre compte des notions de masse et de force, il faut dix ou quinze années d'études spéciales. Voilà deux ou trois ans que je crois y comprendre quelque chose.» Le P. Gardeil raconte qu'il eut un entretien avec M. Duhem, dans les couloirs du Congrès. Le physicien lui rappela que les hypothèses n'ont qu'un caractère synbolique et qu'elles ne sauraient prétendre à une valeur absolue.» L'histoire est là, dit-il, pour prouver que la science n'a progressé qu'en accumulant des ruines: les théories les plus en faveur sont tombées dans l'oubli. A chaque instant, la moindre expériencepeut les renverser..... Quel péril pour la science suprême, pour la métaphysique, si elle avait fait reposer sur des bases aussi ruineuses les démonstrations si rigoureuses auxquelles elle prétend et par suite les intérêts

Digitized by Google

religieux et moraux qui en découlent! » Nous ne connaissons pas les réponses du P. Gardeil, mais nous savons que les métaphysiciens thomistes traitèrent les savants d'obstructionnistes.

Et maintenant, voici que nous revient en mémoire, peut-être un peu tard, le vers du poète : « Qui ne sut se borner, ne sut jamais écrire. » Que de choses pourtant nous aurions encore à dire sur les nombreux articles parus depuis quelques années dans les Revues néo-scolastique et thomiste, voire dans les *Annales de philosophie chrétienne!* Notons seulement les principaux : — Dans la Revue néo-scolastique : « *La théorie des trois vérités primitives, par D. Mercier. Le positivisme et l'évolution intellecutelle, par J. Halleux. La notion de temps d'après St. Thomas, par D. Nys. Sur les hypothèses cosmogoniques, par Em. Pasquier. Qu'est-ce que la philosophie scolastique? par de Wulf. L'évolution moderne du droit naturel, par L. de Lantshoere. Le thomisme et les résultats de la psychologie expérimentale, par Ennoni.* — Dans la Revue thomiste : *L'évolution et les principes de St. Thomas d'Aquin, par le P. Gardeil. Les cours de philosophie en France, par le même Le vrai thomiste et l'hypnotisme franc du P. Coconnier. Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de St. Thomas, par le P. Mandonnet. Le néo-molinisme et le paléo-thomisme du P. Berthier. Le socialisme contemporain ; les doctrines politiques de St. Thomas. L'évolutionnisme et les principes de St. Thomas, par le P. Maumus. L'inconnaissable selon M. Fouillée, par le P. Sertillanges.* — Dans les Annales de philosophie chrétienne (Revue qui a près de 70 ans d'âge, et qui, sans être exclusivement thomiste, s'inspire actuellement du pape Léon XIII): *La science et les faits surnaturels contemporains, par le P. Lescœur, de l'Oratoire. Les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, par Maurice Blondel. La réfutation de M. Blondel, par l'abbé Gayraud,* etc., etc.

De tous ces articles nous ne dirons qu'un mot, c'est qu'ils convergent tous vers le même but, qu'ils émanent tous de la même pensée, nous allions dire du même mot d'ordre, et qu'ils dénotent tous, avec des talents différents chez leurs auteurs, une même puissance de travail, une même énergie indomptable pour le triomphe de la cause commune. Nous admirons l'éner-

Digitized by Google

gie, mais nous trouvons la cause mauvaise et dangereuse. Et si nous avons amoncelé tous les documents précédents, livres ou articles, c'est surtout pour prouver à nos contemporains qu'à moins d'être solipsiste, il devient de plus en plus difficile de prétendre que le mouvement philosophique restauré par Léon XIII et qui a nom le néo-thomisme n'existe pas, ou, s'il existe, qu'il est insignifiant et sans danger. C'est le contraire qui est vrai.

Et maintenant il nous faut conclure. Avons-nous l'illusion d'avoir réfuté le néo-thomisme ? Certes non. Nous sommes obligé de donner un peu raison, en fait sinon en droit, aux idées de M. l'abbé Jules Martin, au point de vue de la *Démonstration philosophique* (c'est le titre d'un de ses récents ouvrages). « On ne convainc pas, dit-il, un philosophe... une philosophie est un système fermé dans lequel les différentes preuves apportées n'ont pas une valeur absolue et ne sont pas transportables dans un autre système » ; d'où il tire la conclusion qu'un philosophe chrétien (lisez catholique-romain) ne doit pas réfuter les philosophes anti-chrétiens (lisez anticatholiques-romains), la réfutation n'étant pas un procédé philosophique. « Il doit, dit-il, penser son christianisme, *être lui-même* comme ses adversaires. Malebranche ne réfuta pas Spinoza, il écrivit les *Méditations chrétiennes* et les *Entretiens de métaphysique.* » Certes, il nous plaît, trente-cinq ans après le Syllabus, d'entendre un prêtre catholique-romain rêver de fonder une justification de la pensée chrétienne sur la théorie de la pure liberté de penser, mais ce procédé très simpliste ne nous laisse aucun espoir sur le résultat de notre discussion. Aussi bien avons-nous moins pensé dans ces pages convertir un seul philosophe de l'école du Vatican que prémunir tous les autres contre le danger réel de cette école. Du reste, Mgr Mercier, c'est par lui que nous voulons terminer ces études, n'a-t-il pas dit que le néo-thomisme était moins une doctrine qu'une tradition? Or, il est difficile de réfuter, parce qu'il est difficile de saisir une tradition qui, quand elle est vague comme le néo-scolasticisme, ne diffère guère d'une pure tendance.

En un mot, et c'est le dernier, les néo-thomistes sont dans le vrai, quand ils avouent que les sciences physiologiques, psychologiques et autres, ont progressé depuis le moyen âge, et qu'il faut en tenir compte. D'autre part, ils sont logique-

Digitized by Google

ment et chronologiquement dans le faux, lorsqu'ils veulent interpréter St. Thomas d'après ces sciences actuelles, ignorées de St. Thomas. Cette interprétation est évidemment ou une destruction du thomisme authentique, ou une substitution d'un prétendu thomisme nouveau à l'ancien et au vrai. Mgr Mercier, le plus brillant et le plus solide néo-thomiste, nous paraît accepter très loyalement les doctrines scientifiques actuelles. Mais est-il encore thomiste autrement que de nom? Là est la question, et de la lecture très intéressante de ses œuvres il ne ressort pas pour nous la preuve acceptable d'une conciliation possible entre l'aristotélisme, qui est la base du thomisme, et la science actuelle. Les concessions faites par la nouvelle école au positivisme contemporain, les tendances plus ou moins déguisées au monisme, la lutte acharnée contre le spiritualisme cartésien, n'aboutissent qu'à ruiner la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Le néo-thomisme fait donc fausse route en philosophie comme en théologie. Mais peut-être cette route n'est-elle qu'un chemin de traverse qui doit conduire à l'idéal social rêvé depuis des siècles par l'Eglise catholique-romaine? En ce cas, le néo-thomisme ne serait qu'une des nombreuses habiletés politiques du pape Léon XIII. Et il n'en serait que plus dangereux.

Genève.

Dr A. Chrétien.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

Pages

I. Léon XIII et Thomas d'Aquin 1

II. Résumé de la vie et des œuvres de Thomas d'Aquin 12

III. Le Thomisme traditionnel. — Résumé des doctrines philosophiques et théologiques de St. Thomas 22

IV. Critique générale du Thomisme traditionnel 35

V. Ecrivains et Idées néo-thomistes 43

Ier groupe: Le P. Coconnier.
Le prof. de Craene.
Mgr. Mercier.

VI. Ecrivains et Idées néo-thomistes 61

IIe groupe: Le P. Vincent Maumus.
Le Dr Halleux.
Le prof. J. Gardair.
Le prof. de Baets.
Le P. Constant.
G. Goyau.
L'abbé G. Gay.
Le P. Gardeil.
La Revue néo-scolastique.
La Revue thomiste.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

C 795.270
Etudes sur le mouvement neo-Thomi
Widener Library 003006743
3 2044 081 749 202

Digitized by Google